

## **Génesis: Una creación “muy buena”, una desobediencia desastrosa, con promesas divinas de un proyecto de liberación y bendición universales**

Según Génesis, el Creador del cosmos, partiendo de los pactos y las promesas hechas a los patriarcas y matriarcas israelitas (descendencia, tierra, bienestar integral), tiene un proyecto histórico universal que constituye la base para una esperanza, un paradigma para la reconstrucción de la nueva comunidad israelita pos-exílica. Sin embargo, quienes redactaron Génesis incorporaron antiguas tradiciones que, durante la monarquía (1030-586/7 a.C.) y después (exilio, pos-exilio), fueron conservadas mayormente en cuatro fuentes (BJ, Introducción, 5-12; CBI 1999:307-314; NBD 1070-77):

- **J** (Yavista; ver la forma tradicional equivocada “Jehová”, 900 a.C.
- **E** (Elohista, referido a Dios, Elohim en hebreo, no Yahvé, 800 a.C.
- **D** (Deuteronomista; ver Deuteronomio), 800-600 a.C.
- **P** (Sacerdotal, del alemán “Priester”; ver inglés “priest”), redacción exílica o pos-exílica, 550-500 a.C.

Muchos de los relatos en Génesis serían típicos de los cuentos que en otras culturas proceden de mujeres y probablemente fueron conservados entre ellas, especialmente por tradición oral, antes de ser incorporados en la fuente yahvista o elohista (Susan Niditch 1992/1998:15):

- Solteros encuentran esposa a la vera de un pozo (puesto que era trabajo de mujeres llevar el agua a la casa);
- Las madres de los héroes comúnmente sufren de esterilidad, hasta que por milagro quedan encinta;
- Muchos de los relatos tratan de problemas y conflictos en el hogar y entre parientes.

Por su condición de inmigrantes (socialmente débiles), los patriarcas y las matriarcas (además, por ser mujeres) repetidamente recurren a trucos y engaños para sobrevivir (ver engaños a Isaac, 27:1-40; Raquel engaña a Labán, 31:35).

Obviamente, las promesas de *tierra* tienen una importancia fundamental en Génesis, sean para los patriarcas y matriarcas inmigrantes en tierras ajenas, o para los lectores pos-exílicos que procuraron volver (de Babilonia y Egipto) a Palestina y recuperar sus tierras perdidas. De igual importancia eran las promesas divinas de una *descendencia* numerosa que pudiera trabajar la tierra y defenderla de enemigos (Salmo 12:3-5).

Sin embargo, como señala David Pleins, para lectores modernos hace falta complementar la lectura hebrea-judía con una lectura palestinese (2001:168-175). En su hermenéutica de sospecha, Elisabeth Schüssler Fiorenza concluye que deberíamos colocar sobre *todos* los textos de la Biblia un rótulo que advirtiese:

*¡Cuidado! Podría ser peligroso para tu salud y sobrevivencia (1985:131).*

Especialmente, como señala el teólogo palestinese Naim Ateek (1989), tal es el caso hoy de los cristianos palestineses, frente al estado moderno de Israel, donde una minoría de fundamentalistas, sostiene pretensiones imperialistas en cuanto a la “tierra prometida” y ejercen una gran influencia política-militar (J.S. Lustick 1988). Al

desarrollar una teología de liberación, partiendo de Éxodo 1-15, biblistas en América Latina han dejado abierta la puerta para la opresión y violencia contra los palestinos. David se refugió con un rey filisteo (palestino) bondadoso, como habían hecho los patriarcas y matriarcas de Génesis (→ 1-2 Samuel; cp. Génesis 12; 20; 26). Asimismo, una lectura liberacionista que empiece con Éxodo 1, con su faraón tiránico y violento, fácilmente olvida cuán diferente fue el faraón que mostró tanta bondad con José y su familia (Génesis 37-50). Obviamente, en la teología dialéctica de la Biblia, también encontramos una fuerte dialéctica entre los textos nacionalistas / exclusivos y los internacionalistas / inclusivos (cp. la dialéctica entre textos militaristas y pacifistas):

La Biblia es un registro de una tensión dinámica, a veces severa, entre conceptos nacionalistas y universalistas de la deidad. Para los cristianos palestinos este asunto es uno de los más fundamentales (Naim Ateek 1989:92).

De la misma manera, I. J. Mosala de Sudáfrica cita el uso de la Biblia para "justificar la apropiación de la tierra africana por los blancos durante la época colonial" (1989:30). Mosala concluye que para un uso crítico del texto bíblico hoy, debemos reconocer que, al cabo del largo proceso de conservación y redacción, los textos reflejan códigos hegemónicos (10). Sin embargo, podemos dejar que los elementos internacionales e inclusivos subviertan los elementos hegemónicos. Según David Pleins, tales perspectivas de las teologías de liberación feministas, palestinas y africanas corrigen las tendencias simplistas tradicionalmente dominantes en las teologías de liberación y nos encaminan hacia un más sofisticado y adecuado acercamiento hermenéutico al texto bíblico (2001:170 → Éxodo, Josué).

### **Bibliografía: para una lectura palestina / cananita de la Biblia hebrea**

Ateek, N.S. (1989). *Justice, and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis.

Ellis, Marvin H. (1987/91). *Toward a Jewish Theology of Liberation: The Uprising and the Future*. Maryknoll, NY: Orbis.

Lustick, J.S. (1988). *For the Lord and the Land: Jewish Fundamentalism in Israel*. New York: Council on Foreign Relations.

Mosala, I. J. (1989). *Biblical Hermeneutics and Black theology in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1985). "The Will to Choose or to Reject: Continuing our Critical Work" en *Feminist Interpretation of the Bible*, Letty Russell, ed. Philadelphia: Westminster.

**Bosquejo: J = Yavista; E = Elohista; P = Sacerdotal/Priest → Deuteromio, D**

**I Orígenes del cosmos y de la humanidad 1:1-11:26**

- 1 Creación, primer relato (P) 1:1-2:4a
- 2 El paraíso, prueba de la libertad (J) 2:4b-25
- 3 Eva y Adán desobedecen a Yahvé-Dios: paraíso perdido (J) 3:1-24
- 4 Violencia y desarrollo cultural: Caín mata a su hermano Abel (J) 4:1-26
- 5 *Genealogía*: descendientes de Adán (antediluvianos) (P) 5:1-27
- 6 Segundo mito de caída: los ángeles procrean con las hijas humanas (J) 6:1-4
- 7 El diluvio y Noé; violado por su hijo Cam, 9:20-27 (J + P) 5:28-32...6:5-9:28
- 8 *Genealogía* de los tres hijos de Noé: la tierra se repuebla (P+J) 10:1-32
- 9 Tercer mito de caída: la torre de Babel, diversidad de idiomas (J) 11:1-9
- 10 *Genealogía*: descendientes de Sem hasta Téraj y Abrahán (P) 11:10-26

**II Matriarcas y patriarcas: Abrahán, Isaac, Jacob.... 11:27-37:1 + 38:1-30**

**Abrahán con Sará, Agar, Queturá 11:27-25:18**

- 1 Descendientes de Téraj: Abrahán (+ Saray, esteril), Lot 11:27-32
- 2 Vocación de Abrahán 12:1-9
- 3 Abrahán y Saray en Egipto engañan al faraón (J) 12:10-20
- 4 Abrahán y Lot se separan 13:1-18
- 5 La primera guerra: Abrahán rescata a Lot (Melquisedec) 14:1-24
- 6 Yahvé hace un pacto con Abrahán: descendencia + tierra (J) 15:1-20
- 7 Abrahán, Saray y Agar (esclava): nacimiento de Ismael 16:1-16
- 8 El pacto: descendencia *circuncidada* + tierra (P) 17:1-27
- 9 Teofanía de Yahvé en Mambré: Saray tendrá un hijo 18:1-15
- 10 Abrahán intercede por Sodoma (en vano) 18:16-33
- 11 Destrucción de Sodoma y Gomorra (por violencia) 19:1-29
- 12 Lot y sus hijas: incesto (origen de los moabitas y amonitas) 19:30-38
- 13 Abrahán y Saray engañan al rey filisteo Abimelec (E) 20:1-18
- 14 Nacimiento de Isaac, expulsión (divorcio) de Agar (con Ismael) 21:1-21
- 15 Abrahán con los filisteos; pacto con Abimelec 21:22-33
- 16 Dios y Abrahán amenazan con hacer un holocausto con Isaac 22:1-19
- 17 Descendencia de Najor; Saray muere; Abrahán compra Macpelá 22:20-23:20
- 18 El esclavo de Abrahán encuentra esposa (Rebeca) para Isaac 24:1-66
- 19 Abrahán y Queturá: descendencia; muerte de Abrahán 25:1-11
- 20 Descendencia de Ismael (tribus árabes del norte) 25:12-18

**Isaac y Rebeca 25:19-26:35**

- 1 Nacimiento de Esaú y Jacob 25:19-34
- 2 Esaú vende la primogenitura a Jacob 25:29-34
- 3 Isaac y Rebeca engañan al rey filisteo Abimelec (J) 26:1-11
- 4 Conflicto sobre los pozos 26:12-33
- 5 Esaú se casa con dos mujeres hititas 26:34-35

**Jacob con Raquel y Lía (+ Esaú y los edomitas, 36:1-43) 27:1-37:1**

1	Jacob y Rebeca engañan a Isaac: Esaú pierde su bendición	27:1-40
2	Rebeca e Isaac envían a Jacob a Labán en Harán	27:41-28:5
3	Esaú toma otra esposa; Jacob sueña una escalera angélica	28:6-22
4	Jacob encuentra a Raquel cerca de un pozo	29:1-14
5	Labán engaña a Jacob que se casa con Lea/Lia y Raquel	29:15-30
6	Los doce hijos (incluyendo a Dina) de Jacob con Lea y Raquel	29:31-30:24
7	La prosperidad de Jacob	30:25-43
8	Jacob, Lea y Raquel e hijos se fugan de Labán	31:1-21
9	Labán los alcanza, engañado por Raquel; tratado con Jacob	31:22-32:3
10	Jacob prepara el encuentro con Esaú; lucha contra Dios/ángel	32:4-33
11	Jacob y Esaú se reconcilian, se despiden	33:1-17
12	Llegada a Siquén; rapto de Dina; venganza de Simeón y Leví	33:18-34:31
13	Jacob establece un altar en Betel	35:1-15
14	Benjamín nace; Raquel e Isaac mueren; incesto de Rubén	35:16-29
15	Esaú: mujeres e hijos, emigración a Edom; genealogías edomitas	36:1-37:1

**III Historia (novela) de José (E mayormente + J y P) 37:2-36....39:1-50:26**

1	José el soñador, vendido por sus hermanos	37:2-36
2	José con Putifar, eunuco de faraón: tentado, encarcelado	39:1-23
3	José interpreta los sueños del copero y del panadero	40:1-23
4	José interpreta los sueños del faraón	41:1-36
5	José hecho primer ministro y se casa con Asnat: sus hijos	41:37-57
6	Primer encuentro de José con sus hermanos	42:1-38
7	Segundo encuentro de José con sus hermanos, Benjamín incluso	43:1-34
8	La copa de José en la talega de Benjamín; Judá interviene	44:1-34
9	José se da a conocer a sus hermanos; invitación del faraón	45:1-28
10	Jacob viaja a Egipto: su genealogía, recepción por José	46:1-34
11	Audiencia del faraón; establecimiento en Egipto (P)	47:1-12
12	Política agraria (estatal) de José	47:13-26
13	Jacob y José: testamento, adopción de dos hijos	47:27-48:1-22
14	Jacob bendice a los doce hijos (tribus)	49:1-28
15	Muerte y exequias de Jacob	49:29-50:14
	Epílogo: promesa a los hermanos; muerte de José	50:15-26

**1 Pobres y oprimidos.** David Pleins señala que las muchas palabras hebreas que designan a los “pobres” y la “pobreza”, tan comunes en otros libros, ocurren raras veces en la literatura histórica (Génesis hasta Reyes + Crónicas) y solamente en expresiones poéticas. Es decir: “Los pobres no son el objeto de las reflexiones y luchas éticas de las secciones históricas de la Biblia hebrea. Este hecho en sí sorprende y debe darnos una pausa para reflexionar, aun antes de aplicar el libro del Éxodo a los proyectos modernos, con la meta de librar a los pobres” (Pleins 2001:95-96). Sin embargo, la redacción final de Génesis se dirige al pueblo judío empobrecido, dominado por Babilonia y Persia después del exilio. En este contexto histórico, “los pobres y oprimidos” no representan una clase distinta, sino la condición común del pueblo entero. La enseñanza de Génesis—que el Creador del cosmos tiene un proyecto histórico universal, partiendo de los pactos y promesas hechas a los patriarcas israelitas (descendencia, tierra, bienestar integral) constituye la base para una esperanza, un paradigma para la reconstrucción de la comunidad israelita pos-exílica (538-500).

Los dos relatos de la creación (Gén 1 y 2) hacen hincapié en la *diversidad* y *bondad* de la creación, el trabajo incluso, con plenitud para todos. Después de la desobediencia de la primera pareja, el trabajo se hace penoso (Gén 3:17-19; cp Eden, un jardín real). Entonces, como observa Susan Niditch, “El Dios de Génesis...es parcial a las personas marginadas de ambos géneros/sexos” (1998:19). Después de los relatos de los orígenes (Génesis 1-11), partiendo de Abrahán, Sara y Agar, el libro enfoca mayormente a personas débiles y marginadas: patriarcas emigrantes, esposas estériles, esclavas, concubinas e hijos menores como Jacob; ver también José, vendido y encarcelado. Tales personas débiles experimentan la bendición divina (potenciar a la comunidad/empoderamiento) que comúnmente resulta en enriquecimiento para los patriarcas y matriarcas (13:1-2; 20:14-16; 24:35; 25:5; 26:12-15; 30:25-43; 39; 47:27; Pleins 2001:124; Blomberg 1999:35-37). Pero tales textos reflejan la bendición divina dada a personas que escapan de hambres; emigrantes vulnerables, calumniados, encarcelados, liberados, etc.

De hecho, la pobreza/empobrecimiento en Génesis se expresa mayormente en la forma concreta de *hambruna* (*ra'ab*), que también la sufrieron personas ricas (Abrahán, 12:10; Isaac, 26:1; Jacob; sueño del faraón y Egipto, 41:27-32; José con el faraón en Egipto y Jacob en Palestina, 41:53-57 y 42:1-5; los siete años, 43:1; 47:4; cp. Agar con Ismael sin agua, 21:14-16). Las repetidas hambrunas provocan emigraciones y motivan viajes en búsqueda de comida. Además, aun en Génesis, las expresiones que señalan condiciones de *opresión* (la causa principal de la pobreza) son mucho más comunes que las palabras para pobres y pobreza (Hanks 1983; 1992; Pons 1981; → Éxodo y la otra literatura histórica):

- Sara sufre “violencia” (*khamas*) y entonces “oprime” (*'amah*) a Agar (Gén 16:5-6);
- Un ángel y Dios mismo optan por los pobres, Agar e Ismael (16:7-16; 21:17-21);
- Jacob sufre *opresión* bajo su tío Labán (Blomberg 36; Wenham 1994:278);
- José, de esclavitud, destierro, pobreza, encarcelamiento, hambruna, , , , (Gén 37-50).

#### **47:13-26 (yahvista). La administración de José; ¿reforma agraria al revés?**

Frente a los siete años de una hambruna que devastó a Egipto y a los países vecinos, José, como visir, la segunda autoridad después del faraón, impuso una centralización del poder económico en el estado imperial, que no es el modelo ideal ni para el capitalismo ni para el marxismo, sino algo más “feudal”:

A todo el pueblo lo hizo “esclavo”, 4 7:21 (DHHBE y nota; SB; ver BJ “servidumbre”; Wenham 1994:449; Hamilton 1995:616; cp.TM, “trasladó a la gente de cada distrito a las ciudades”; RV95, pero ver 47:19).

Las severas medidas de José resultaron eficaces en la crisis y los cambios estructurales económicos fueron duraderos (Gén 41 y 47; Craig Blomberg 1999:37). Gordon Wenham reconoce que la administración de José, frente a la crisis de la hambruna, le parece al lector moderno como un caso de explotación de los débiles. Sin embargo, defiende las drásticas medidas como evidencia de la sabiduría de José (42:36) y señala los paralelos con las tres etapas de endeudamiento y las provisiones del año del jubileo (1994:447-449):

- Dependientes del deudor esclavizados (Gén 47:13-14 → Éx 21:2-11; Deut 15:1-18);
- Los terrenos del deudor vendidos (Gén 47:20 → Lev 25:25-34);
- El deudor mismo esclavizado (Gén 47:21 → Lev 25:35-54).

Además, como en Egipto bajo José, así también en Israel, los terrenos de los sacerdotes quedaron exento de ciertos impuestos (Gén 47:22, 26 → Lev 25:32-34). Sin embargo, aunque en Egipto la tierra y el pueblo pertenecían perpetuamente al faraón (47:26), en Israel en el Año de Jubileo ( → Lev 25), cada cincuenta años

- los esclavos eran liberados;
- los terrenos se revertían a los dueños originales, y
- la tierra descansaba por un año en “barbecho”.

Otro comentarista evangélico, sin embargo, califica como “feudal” el sistema económico que José impone y (citando al sociólogo Ronald De Vaux) señala que el profeta Samuel condenó la implantación inminente de esas medidas opresivas por parte de los reyes israelitas, por injustas (Victor Hamilton 1995:618-619, citando 1 Samuel 8:13-16; ver Walter Brueggemann 1982:356; 1997:188).

### **Bibliografía: José y la economía**

Coats, George W. (1992). “Joseph, son of Jacob”. ABD III, 976-981.

Kenneth A. Kitchen (1982/91). “José”, NDB, 731-734.

Meeks, M. Douglas (1989). *God the Economist: The Doctrine of God and Political Economy*. Minneapolis: Fortress.

**2 Mujeres.** **Génesis** es el libro de la Biblia hebrea que tiene más mujeres (32 nombradas y 46 sin nombre, **total 78** → **1 Crónicas**, con 44 nombradas y 15 sin nombre, **total 59**; en ambos libros la estadística está aumentada por la cantidad de genealogías; Carol Myers, WS 2001:10). Sin embargo, por estar en sociedades patriarcales, las mujeres en Génesis están en posiciones socialmente débiles (“underdogs”): víctimas de la injusticia y opresión, desvalidas (estériles). Por lo tanto, con frecuencia recurren a trampas, a subterfugios y al engaño (ver arriba, introducción). Los patriarcas varones, por ser emigrantes, también recurren continuamente a subterfugios, engaños y trampas.

### **Génesis 1-11: Creación y orden: diversidad y unidad**

**Gén 1:1-2:4a. El relato sacerdotal.** Isaías 51:9-11, siguiendo al mito mesopotámico, *Enuma Elish*, habla de las aguas del caos como femeninas, pero tal característica de las aguas no es explícita en Génesis 1. En el sexto “día” del relato sacerdotal de la creación, después de haber creado los animales terrestres,

Dios [*Elohim*] dijo “Hagamos al ser humano [*adam*]  
a nuestra imagen y semejanza.  
Que tengan dominio sobre los peces del mar,  
y sobre los animales salvajes,  
y sobre todos los reptiles  
que arrastran por el suelo”.  
Y Dios creó al ser humano [*adam*] a su imagen;  
a imagen de Dios lo creó.  
Varón y hembra los creó (1:26-28).

Este relato sacerdotal afirma que tanto la hembra como el varón fueron creados a imagen de Dios, de igual estatus y dignidad, con dominio sobre los animales. Tal alto concepto de la mujer parece muy diferente del de los textos sacerdotales de Levítico, donde los procesos de nacimiento y menstruación dejan a la mujer inmunda e incapaz de liderazgo y plena participación en el culto (Susan Niditch 1992/98:16). Muchas tradiciones posteriores desconocieron la igualdad de la mujer como creada a la imagen de Dios. Censuraron y “corrigieron” Génesis 1:26-28 a la luz del relato de la creación de Eva en Génesis 2 (ver Eva abajo; → 1 Cor 11:7-8).

**Eva (Génesis 2:4b-4:26, yahvista; ver 1:26-28; 5:1-5, P).** Eva, sin duda la mujer más famosa de la Biblia hebrea (→ María en Lucas 1-2; Mateo 1), prominente en la teología, el arte y la literatura occidental, aparece solamente en Génesis 2-4 (pero cp. el Nuevo Testamento → Rom 5:12-21 (sólo Adán es culpable); → 1 Cor 11:2-16 (sólo Adán fue creado a la imagen de Dios, 11:7); → 1 Tim 2:8-15 (sólo Eva es culpable); cp. el mito griego de Pandora (sólo la mujer es culpable).

Como señala Carol Meyers, aunque es común interpretar Génesis 3 como la historia de “la caída” o la “caída del hombre”, tal concepto está ausente en el relato. Representa una aplicación posterior de la idea platónica de una caída de seres celestiales a la tierra (*Phaedrus*), que la tradición cristiana utilizó para expresar la separación del favor divino (“Eve” en WS, 2001:80). En Génesis 6:1-4 (ver abajo, 3), encontramos algo más parecido a una “caída”, pues en este texto ciertos ángeles (los “hijos de Dios”) bajaron del cielo para tener relaciones sexuales con “las hijas de los seres humanos”,

engendraron “gigantes”, y el mundo entonces llegó a ser tan violento que Yahvé tuvo que enviar el diluvio y destruirlo (Gén 6:5-8). Una exégesis científica, así, nos invita a leer Génesis 2-3 simplemente como el relato (yahvista) del primer acto de desobediencia de la primera pareja—librándonos de todo el bagaje teológico posterior. El único movimiento en este relato no es vertical (una “caída” de un estado celestial), sino horizontal (de un jardín fértil hasta terrenos marginados y desiertos) y la serpiente es la “más astuta de todos los animales” que Yahvé Dios había creado (3:1), no “el diablo” del Nuevo Testamento (Rom; Apoc). Por un siglo y medio, sucesivos estudios feministas han desenmascarado varios prejuicios masculinos en la interpretación:

- Según Génesis, Eva no es una boba crédula (pace 1 Tim 2:13-14), sino más inteligente que Adán, pues ella es (a) el primer ser humano que demuestra la capacidad de conversar; (b) una astuta observadora de la realidad (aprecia las calidades estéticas y nutricionales de la fruta prohibida); (c) llena de curiosidad científica que la lleva a investigar y confirmar una hipótesis (que el acto de comer la fruta aumentaría enormemente el conocimiento humano); (d) activa en buscar el desarrollo humano, mientras que Adán se queda pasivo, mudo, y recibe de la mano de Eva la fruta, como un niño de la madre.
- Al crear a Eva, Dios no le asigna un papel inferior como “ayuda idónea” (*‘ezer kenegdo*, 2:18, 20), sino como experta colaboradora en una relación de igualdad, sin jerarquía. Puesto que *‘ezer* se usa mayormente de Dios, cuando viene a liberar a Israel (Éxodo 18:4; Deut 33:7, 26, 29; Salmos 20:2; 33:20; 115:9-11; 134:8; 146:5), podríamos aun concluir que implica la superioridad de Eva, que libera a Adán no solamente de la soledad, sino de la ignorancia.
- Las palabras de Dios a Eva después de la desobediencia de la pareja no significan un aumento de *dolo*, sino un incremento de trabajo (*‘itsabon*, 3:16a) en el parto, la misma palabra que se utiliza en 3:17 para describir la dura labor multiplicada de Adán).
- Las palabras en 3:16b sobre el dominio (*mashal*) masculino no tienen que señalar un dominio general, necesariamente; pueden indicar un dominio limitado a los embarazos mencionados en la primera mitad del versículo: “Por los peligros de muerte en el proceso del alumbramiento, las mujeres podrían evitar los repetidos embarazos, pero en virtud de sus propias pasiones sexuales, las mujeres se someten al deseo sexual del varón” (Carol Meyers, “Eve” en WS, 2001:81; ver la muerte de Raquel al dar a luz a Benjamín, Gén 35:16-20). De todos modos, otros textos hacen patente que no es la intención divina calificar a la mujer como un ser inferior o que debe siempre someterse al varón (Gén 1:26-28; Jueces; → Gal 3:28; Rom 16; los cuatro Evangelios; Hechos; Efesios 5:21).
- Según Génesis 4:1-2a, Adán “conoció” a Eva (sexualmente) y “ella concibió y dio a luz a Caín (*qayin*) y ella dijo ‘¡con la ayuda de Yahvé he creado/adquirido (*qanah*) un hijo varón!’”. La palabra para “crear” es la misma que describe el poder creativo de Dios (Gén 14:19, 22; cp. el uso con Doña Sabiduría, *creado/adquirido* por Dios en → Prov 8:22). La Biblia hebrea usualmente se refiere a las mujeres como “dando a luz” a hijos/as, no como “creándolos/as”. Al decir que Eva “creó” un varón con (la ayuda de) Yahvé, el yahvista yuxtapone el poder creativo femenino con el poder creativo de Dios (Carol Meyers, “Eve” en WS, 2001:81). Así también, al nombrarla (Gén 3:20), Adán reverentemente reconoce el papel único de Eva como “la madre de todo ser viviente”—



un papel que Pablo también toma en cuenta, para calificar su conclusión equivocada que solamente el varón fue creado a la imagen de Dios (1 Cor 11:7-12; cp. Gén 1:27-28).

## **Génesis 12-36, 38 La historia matriarcal (todas MS menos Rebeca)**

### **1 Sara (estéril) y Agar con Abrahán, polígamo—y Quitura, Gén 12-25;**

### **2 Agar (esclava, concubina, divorciada), Abrahán e Ismael, Gén 16; 21.**

Para los autores del Nuevo Testamento, Sara había alcanzado el estatus de una santa, caracterizada por una sumisión ejemplar a su marido (→ 1 Pedro 3:6), pero pionera en el proceso biológico de procreación (“depositando semilla”, el papel tradicionalmente atribuido al varón, → Hebreos 11:11); madre de los hijos de la promesa divina (Romanos 11:11) y justificada por la fe (a la par con Abraham, Romanos 4:9; anticipada en Isaías 51:2). La Sara de Génesis, sin embargo, es alguien más humana, compleja, aun pecadora—y si “sumisa”, también pionera en el desarrollo de la táctica de una “sumisión subversiva” (ver los esclavos y las mujeres en → Colosenses y Efesios).

Aunque la esposa principal de Abrahán, también Sara era su medio hermana (Gén 20:12); una relación incestuosa prohibida, según Levítico 18 y 20. Gracias al subterfugio impuesto por su esposo emigrante, Sara pasó tiempo en el harén de Faraón, pero salió con su reputación intacta (Gén 12:15). Sara (“princesa”) poseía una belleza extraordinaria, pero era “estéril” y, para remediar tal situación desastrosa, llegó a ser la pionera de los “matrimonios abiertos”: tomó la iniciativa de dar a su esclava Agar a Abrahán como concubina (Gén 16:1-3). Apenas encinta, Agar empezó a burlarse de Sara por su infertilidad. Sará interpretó el desprecio y los ataques verbales de su esclava como un tipo de “violencia” (*khamas*, 16:5) y respondió con el primer acto de opresión señalado en la Biblia:

“Sara comenzó a *oprimir* (*’anah*) a Agar tanto, que ésta huyó al desierto” 16:6).

Ejemplificando la opción debida por los pobres, un ángel de Yahvé se le apareció a Agar en el desierto y la convenció de que volviera y se sometiera a Sara, hecho lo cual nació Ismael (16:7-16 → la opción de los ángeles por los pobres en Lucas 1-2, 16).

Crecido Ismael, hijo de Agar, y nacido Isaac, el hijo de Sara (nacido cuando ella tenía 90 años), ella se escandalizó otra vez al ver a Ismael “jugando” (¿sexualmente?) con Isaac (→ Gál 4:19) y demandó que Abrahán se divorciara de Agar. Abrahán, después de recibir consejo matrimonial de Yahvé mismo, se sometió a Sara (¡!) y despidió a Agar con Ismael, que salieron mal provistos para morir en el desierto (Gén 21:8-14 → Gál 4:30). En esta segunda crisis matrimonial, después de haber recomendado el divorcio, Dios mismo manifestó una opción a favor de la esclava concubina divorciada (ahora madre soltera), y rescató a Agar e Ismael, prometiéndoles un futuro maravilloso: una descendencia que constituiría una gran nación (17:20; 16:10; 25:13-16).

Seguramente agotada después de tanto apoyo a los “valores de la familia” y tanta “sumisión”, Sara murió (a los 127 años, Gén 23). Abrahán, tenía ahora unos 140 años, era viudo y estaba divorciado de Agar; se casó con Cetura y (sin viagra) engendró con ella seis hijos más (Gén 25:1-2). Por fin, a los 175 años, Abrahán también murió y fue

sepultado por sus hijos, Isaac e Ismael, en Macpela, donde estaba la tumba de Sará (Gén 25:7-11).

### **3 Rebeca y Isaac: Jacob vs. Esaú, Gén 24-27 → Betsabé y David: Salomón**

Según la tradición, Génesis nos cuenta una historia “patriarcal”, pero una lectura sin prejuicios hace patente que Rebeca es mucho más importante que Isaac, y que debemos referirnos a la historia patri/matriarcal de Abraham, Rebeca y Jacob (Carol Meyers “Rebekah” en WS 2001:143-144). Después de casi ser sacrificado como holocausto por su padre Abrahán (Gén 22), Isaac parece estar traumatizado, ser tímido y apegado emocionalmente a la madre (24:67). Por fin, con Isaac todavía un solterón de 40 años, Abrahán decidió tomar la iniciativa: despachó un criado para buscar una esposa para Isaac entre parientes en su tierra de origen. Antes de irse, el criado tuvo que hacerle un juramento a Abrahán, poniendo su mano sobre los genitales del patriarca (siempre el lugar predilecto en los votos tomados en la Biblia; Gén 24:2, donde “muslo” es un eufemismo para los genitales).

En Génesis 24, casi una *novela* en sí, caracterizada por la guía y providencia de Dios, el criado logra convenir el matrimonio de Isaac con Rebeca, una prima. La relación con Isaac, así, fue incestuosa (aunque no del tipo condenado posteriormente por Lev. 18 y 20), pero fue uno de los pocos matrimonios monogámicos en Génesis (ver Adán y Eva, Gén 1-5; José y Asenat, Gén 41:45). Obviamente, el matrimonio entre Rebeca e Isaac no fue constituido por ningún “pacto” entre la pareja (pace Gordon Hugenberger), sino mediante un arreglo de Abrahán con Labán y Betuel, el hermano y padre de Rebeca, con el siervo actuando como representante de Abrahán. A Rebeca sólo le es permitido precisar el tiempo de su despedida para irse y vivir con Isaac (24:50-51, 54-60), que aprendió a amarla después de cohabitar con ella en la carpa de su difunta y muy lamentada madre, Sara (24:67).

Como Sara antes y Raquel después, Rebeca sufrió de “esterilidad” (durante 20 años), pero cuando Isaac alcanzó los 60 años, se le ocurrió orar por Rebeca, que inmediatamente concibe los primeros gemelos en la historia bíblica: Esaú y Jacob (Gén 25:21,26). Los gemelos le hacen difícil el embarazo a Rebeca, porque luchan continuamente en el vientre: Por fin nace primero Esaú, pero con Jacob agarrando con una mano el talón de su hermano. Jacob era lampiño y doméstico, el predilecto de Rebeca, mientras Esaú era peludo (un tipo “oso”), aficionado a la vida campestre y el favorito de Isaac. Durante el embarazo tan difícil, Rebeca recibió un oráculo de Dios mismo, indicándole que dos naciones descenderían de los gemelos en su vientre, pero que “el mayor (Esaú) servirá al menor (Jacob)”. Por estar en posiciones socialmente más débiles, Rebeca y Jacob tuvieron que recurrir a trampas para quitarle a Esaú sus derechos de primogenitura (Gén 25:29-34) y la bendición del padre (26:34- 27:40), pero así lograron cumplir el oráculo recibido por Rebeca (25:23).

Rebeca también colaboró con Isaac en el engaño al rey Abimélec, cuando eran emigrantes y disfrutaban de la hospitalidad de los filisteos (26:1-11 // 12:10-20 // 20:1-18), pero Dios bendijo el engaño (26:12-16). Después de perder la bendición paterna, Esaú guardó rencor y quiso matar a su hermano, pero la siempre astuta Rebeca se enteró, tomó la iniciativa y despachó a Jacob para que viviera seguro con su tío Labán en Jarán (27:41-28:9). Así, en toda esta sección, es la matriarca Rebeca, no Isaac, quien domina y da los pasos necesarios para cumplir el oráculo y propósito que Dios le reveló

a ella durante su embarazo (→ Romanos 9:10-12, donde Pablo cita el oráculo para hacer avanzar su argumento sobre la soberana elección divina). Rebeca “manipula a Isaac con engaño y así logra su propósito y controla el destino de la familia” (Carol Meyers WS, 2001:144). Por lo tanto, Meyers sugiere que los relatos sobre Rebeca fueron originalmente contados y conservados por mujeres. Aun cuando presente y visible, el famoso patriarca Isaac aparece más bien como parte del escenario. La única excepción sería el breve relato de la disputa sobre los pozos, donde Isaac, como emigrante sabio, continuamente “vuelve la otra mejilla” y cede los terrenos demandados por los habitantes de la tierra (Gén 26:17-25).

#### **4 Lea (no amada) y Raquel (estéril) + 2 concubinas del polígamo Jacob, Gén 28-35**

Aunque “no amada” por Jacob, que siempre prefiere Raquel, es Lea quien engendra seis hijos con Jacob, que son los ancestros de seis de las doce tribus de Israel (Lea significa “vaca”, símbolo de la fertilidad en Mesopotamia). Jacob, Lea y Raquel son primos, y aunque la Biblia hebrea no condena matrimonios polígamos ni entre primos, posteriormente Levítico prohíbe que un varón se case con hermanas (Lev 18:18). Gracias al truco de Labán, Jacob celebra su boda con Raquel teniendo sexo anónimo con Lea, la hermana mayor (Gén 29:16-26). Reflejando una perspectiva precientífica, el relato implica la eficacia de las frutas mandrágoras como afrodisíacas, y es el único texto bíblico que testifica la compra de sexo (¿"prostitución"?) dentro de un matrimonio (Gén 30:14-20). Además de la poligamia, incesto, sexo anónimo, prostitución, la utilización de afrodisíacos y el uso sexual de esclavas concubinas para aumentar la fertilidad, es difícil encontrar otros “valores de la familia” en los textos sobre Jacob, el honrado padre de las doce tribus. No obstante, podríamos apreciar la diversidad y la flexibilidad de las normas y la sabia adaptación a las necesidades de cada persona.

Jacob huye de la casa de su padre Isaac, después de colaborar con el engaño de Rebeca para quitarle a Esaú sus privilegios como primogénito y así cumplir el oráculo divino que recibió durante el embarazo. Labán hace un tipo de opción a favor de su hija mayor, menos atractiva que Raquel y así le garantiza inmortalidad como madre de seis de las tribus de Israel. Al huir con Jacobo, Raquel logra un tipo de reivindicación, robándose los ídolos de su padre, y para prevenir el descubrimiento del robo, se sienta encima de ellos en su camello y pretende que está menstruando (un truco seguramente muy apreciado por las mujeres que originalmente contaron y conservaron el relato).

**5 Dina (¿violada?, vengada—y dejada soltera), 30:21; 34:1-31; 46:15.** Después de batir la marca en engendrar hijos, finalmente Lea también dio a luz una hija, Dina (Gén 30:21), que muy pronto se metió en más líos que todos los doce hermanos juntos. No contenta con quedarse en casa como respetable mujer de la época, dejando que los padres le arreglaran un matrimonio apropiado, Dina salió para “ver” las mujeres de la gran ciudad cercana, pero más bien ella fue “vista” por Siquén, príncipe de la ciudad, que también se llamaba Siquén. Precisamente lo que pasó después no es totalmente claro (Lyn Bechtel, “Dinah”, WS 2001:69-70):

- Siquén “la tomó/agarró” (*laqakh*) y se acostó con ella y la humilló/violó (*‘anah*);
- luego el alma/vida (*nefesh*) de Siquén se pegó (*dabaq*) a ella; la amó (*‘ahab*) y habló al corazón de la muchacha;
- Siquén entonces le dijo a su padre “consígueme a esta muchacha como esposa”; (de nuevo, *pace* Gordon Hugenberger, el matrimonio no era un pacto entre la pareja)

- Jacob se enteró de que Siquén había mancillado (*time'*, ensuciado, manchado, contaminado, profanado) a su hija (34:5, 13, 27);
- al final, Simeón y Leví concluyen que Siquén había tratado a su hermana “como a una prostituta (*zonah*)” (34:31, que sugiere consenso mutuo).

Lyn Bechtel cuestiona que Dina fuera “violada”, y señala que las expresiones del amor de Siquén son muy fuertes y él parece estar enamorado, no como alguien que comete un acto de explotación y violación: “Los violadores sienten hostilidad y odio hacia las víctimas, no afecto y ternura” (2001:70). Tal vez fue algo más parecido a los casos modernos de “date rape” (violación en el curso de una cita romántica). De todos modos, Simeón y Leví, hermanos de Dina, deciden vengarse y les ponen una trampa a los varones de Siquén: demandan que todos fueran circuncidados antes de permitir el matrimonio entre el príncipe y Dina. Entonces, mientras todos están discapacitados y recuperándose de la cirugía (→ Josué 5); Simeón y Leví, probablemente acompañados por seguidores, tomaron a los heveos desprevenidos y los mataron.

Jacob desaprobó (Gén 34:30) y denunció (Gén 49:5-7) este acto de traición violenta (→ Siquén en Jueces 9). Jacob y Dina representan una apertura y aceptación de los extranjeros, mientras Simeón y Leví representan una violenta tendencia separatista (Lyn Bechtel 2001); una dialéctica que llegó a ser aún más fuerte durante los esfuerzos por establecer las normas de la comunidad judía pos-exílica (→ Esdras, Nehemías). Susan Niditch señala cómo Dina toma la iniciativa al principio del relato, pero nunca habla y totalmente desaparece después de haber sido traída a casa por sus hermanos (34:26). Niditch concluye que el relato no se trata tanto de Dina, sino de dos grupos de varones que luchan para controlar a las mujeres (1998:27).

### **6 Tamar (viuda y “prostituta”) y los tres hijos de Judá (Er, Onán y Selá), 38:1-30.**

Otro relato revelador del yahvista demuestra cómo la “escandalosa” cananita Tamar logra entrar en las genealogías de David (Rut 4:12-21 y 1 Crón 2:3-4, ¡que omite el castigo de Onán!) y Jesús (Mateo 1:3). Uno pensaría que una de las cuatro mujeres en la genealogía de Jesús, a quien Génesis dedica un largo capítulo sería de máximo interés por parte de toda la gente que se enorgullece en “tomar la Biblia en serio”. Sin embargo, muchas obras de erudición bíblica tradicionales casi ponen a Tamar en la lista de “desaparecidas” (ver los siete renglones en NBD 1982/91:1327). Últimamente, varias biblistas feministas han logrado rescatar a Tamar del olvido y algunas aun luchan por sacar de ella lecciones edificantes para mujeres respetables y familias cristianas contemporáneas. Tamar parece agradecida por el rescate, pero algo resistente a las ideologías sexuales que procuran rectificar su vida, en vez de celebrar su estatus como otra minoría sexual aceptada por Dios. Génesis 38 dejaría perplejo al lector moderno, pero décadas de investigación feminista han iluminado la mayoría de los misterios (Tikva Frymer-Kensky en “Tamar 1” da un resumen magistral (WS 2001:161-162).

Judá, uno de los doce hijos de Jacobo y ancestro de la tribu principal de Israel, se aparta de sus hermanos y se casa con una cananea, que le da los tres hijos del relato (Er, Onán y Selá). Entonces Judá consigue a Tamar (sin duda otra cananea) como esposa para Er, su hijo mayor. Er muere repentinamente, joven y sin hijos, lo cual el narrador toma por sentado que fue un castigo divino por algún pecado desconocido (38:7 → Uza en 2 Sam 6). Siguiendo la costumbre del *levirato*, común en el Antiguo Oriente (→ Deut 25:5-10; Rut; Marcos 12:18-27), Judá entonces le dice a Onán, el hermano menor de Er:

*Entra (bo' )* en la esposa de tu hermano y cumple tu deber con ella y produce semilla/descendencia para tu hermano [*levir*, latín por cuñado → *levirato*]. Pero Onán sabía que aquella descendencia no sería [considerada] suya. Por eso, cada vez que *entró (bo' )* en la esposa de su hermano, derramaba/ desperdiciaba [el semen] en el suelo, y así evitaba que su hermano tuviera semilla/descendencia. Pero lo que hacía le pareció mal a Yahvé y le hizo morir también a él (38:8-10).

Para “entrar (*bo' )*” como un eufemismo para relaciones sexuales, ver el juego de palabras en el título del Salmo 51, con referencia a David con Betsabé. Según muchas traducciones y muchos comentarios, el texto se refiere solamente a relaciones sexuales (entrar en) y no dice nada sobre un matrimonio (“Cásate”; BJ; NVI; cp. “únete”, DHH, que es más exacto, pero la nota de 38:8, DHHBE, resucita el error).

Obviamente, el relato de Tamar gira alrededor de la responsabilidad del *levirato* [*levir*, latín por cuñado → *levirato*], una costumbre común en el Antiguo Oriente, pero casi inexistente en el mundo de hoy (DHHBE notas 38:8, 10; cp. la nota en la BJ, 38:10 que introduce anacrónicamente el concepto de “ley natural”). Onán rehusó impregnar a Tamar, porque no quiso perder la porción de su herencia que el hijo nacido de Tamar recibiría de Judá.

Según la costumbre del *levirato*, después de la muerte de Onán, Judá debía enviar a Selá, su tercer hijo, para tener relaciones sexuales con Tamar y procrear un hijo heredero, que sería reconocido como hijo del hermano difunto, Er. Así se lo promete Judá a su nuera (38:11):

Quédate como viuda en casa de tu padre, hasta que *crezca* mi hijo Selá (BJ).

Para la NVI importa su ideología de la familia con la referencia a “la edad de *casarse*”; la DHH no es literal, pero correcta: “sea mayor de edad”; ver también lo mismo en 38:14.

Sin embargo, por temor de que Tamar fuera de alguna manera la causa de las muertes de Er y Onán, Judá no quiso enviar a Selá a esta *femme fatale*, sino la dejó viuda en casa de su padre, aun cuando su esposa había muerto y Selá había crecido. Al enterarse Tamar de que Judá iba a esquilarse sus ovejas (una ocasión de fiesta, 1 Sam 25:4, 11, 36) y entonces pasaría cerca, ella inventó un plan muy riesgoso: se cubrió con un velo y se sentó en el camino como una prostituta. Al pasar, Judá—probablemente cornudo y muy feliz de la fiesta y la abundancia de vino—la invitó a tener relaciones sexuales a cambio de un cabrito y después le dio como garantía su bastón, su sello y su cordón.

Aunque Judá no había cumplido su promesa de darle su tercer hijo, Tamar era responsable ante su suegro de evitar otras relaciones sexuales. Así, después de tres meses, cuando Judá se enteró de que Tamar estaba embarazada, ejerció su autoridad patriarcal y mandó que fuera quemada (38:25-26):

Pero cuando la estaban sacando, ella mandó este mensaje a su suegro: “El dueño de estas prendas fue quien me embarazó. A ver si reconoce usted de quién son este sello, el cordón del sello y este bastón”. Judá los reconoció y declaró: “La conducta de ella ha sido más *justa [tsadeqah]* que la mía, pues yo no la di a mi hijo Selá” [NVI añade: no la di “por esposa”]. Y no volvió a acostarse con ella.

La conducta “escandalosa” de Tamar en realidad fue más “justa” que la de Judá, porque ella actuó con lealtad y solidaridad con su difunto esposo, rescatando su nombre y su herencia del olvido. Además, como Tikva Frymer-Kensky explica: “Una vez que [Tamar] fue embarazada, las relaciones sexuales con la esposa del hijo difunto serían incestuosas” (2001: 162), lo que hace patente que el texto describe una costumbre del *levirato*, que obligaba al varón a tener relaciones sexuales para engendrar un hijo, pero no a “casarse” con la viuda (contra la NVI y muchos comentarios; → Deut 25:5-10).

Notablemente, la antigua costumbre del *levirato* (que se transforma en ley en Deut 25:5-10) contradice las prohibiciones en Levítico contra relaciones incestuosas con la cuñada (18:16; 20:21). Como en el mandato de hacer de Isaac un holocausto (Gén 22), la Biblia nos presenta así una “suspensión teleológica de la ética” (Soren Kierkegaard). También el hambre de las tropas de David resultó en una suspensión de la prohibición de comer los panes consagrados (→ 1 Sam 21:1-6; Marcos 2:23-28). En la costumbre y la ley del *levirato*, la necesidad de la viuda de tener un hijo resulta en la suspensión de la prohibición contra una relación incestuosa con la cuñada. Es decir, lo prohibido (en general) de Levítico llega a ser un requisito legal en Deut 25:5-10 (lo que refleja una transformación posterior de las antiguas costumbres descritas en Génesis 38 y Rut). Asimismo, John Boswell concluyó que lo prohibido para personas de orientación heterosexual (Lev 18:21; 20:13 y Romanos 1:26-27) debe ser permitido para personas de orientación homosexual. De todos modos, la Biblia hace patente la necesidad de sabiduría y discernimiento en la interpretación y la aplicación contemporánea de los mandamientos y normas.

La ley del *levirato* en → Deut 25:5-10 difiere de las costumbres indicadas en Génesis 38 y Rut, pues estipula que:

- se trata de casos donde los hermanos viven juntos;
- el responsable es solamente el hermano del difunto, no cualquier pariente (cp. Judá, el cuñado de Tamar; y Boaz, un pariente de Noemí en Rut (2:20);
- obliga al hermano a tomar a la viuda como esposa (poligamia en muchos casos), no solamente a tener relaciones sexuales con ella para procrear un hijo.

Aunque Tamar no ha tenido buena "prensa" entre los comentaristas tradicionales, probablemente este largo relato, lleno de suspenso y humor, fue contado y conservado originalmente entre mujeres israelitas para quienes Tamar era una heroína. Ella se encontró en una situación de debilidad: extranjera y dos veces viuda, con un suegro que rehusó cumplir los requisitos del *levirato* para perpetuar el nombre de su hijo y repartir la parte de la herencia que le pertenecía a su descendencia. Actuando con astucia creativa y mucho coraje, Tamar arriesgó su vida, en solidaridad con su difunto esposo y logró reivindicación como una persona “justa” (reconocida públicamente por su suegro e implícitamente por Dios; cp la justificación de la prostituta Rahab en → Santiago 2:25-26).

Claus Westermann concluye que “es característica de los relatos patriarcales que, cuando la justicia está en juego, solamente las mujeres inician la revuelta contra el orden establecido. Y en cada caso es reconocido que tal auto-defensa es justa” (1982/86:56, ver Agar, Rebeca, Lea, Raquel, las hijas de Lot; también las parteras en → Éxodo 1). El decano de los comentaristas evangélicos del siglo XIX, Franz. Delitzsch

(1888), incluso concluyó que Tamar es una “santa” de la Biblia hebrea; una conclusión que Westermann rechaza porque el relato no dice nada explícito sobre las acciones o palabras de Dios (56). ¡Tal vez hace falta un nuevo concepto de la santidad!

### **Génesis 37, 39-50 La novela de José**

Génesis 39. La esposa del eunuco Potifar trata de seducir a José. El texto (Gén 39:6b) hace hincapié en el hecho que el joven José era “bien construido” (*yefeh to’ar*, muscular) y de “buen parecer” (*yefeh mar’eh*, guapo; ver Sará, 12:11; Rebeca, 26:7; David, 1 Sam 16:8), pero también piadoso. No es la intención de los redactores de Génesis hacer un contraste entre la escandalosa Tamar, que actuó como prostituta (Gén 38, yahvista), y el piadoso José, que huye de una invitación al adulterio (Gén 39, elohista). Tanto Tamar como José están en situaciones de debilidad social y sufren calumnia y opresión, y ambos toman iniciativas y logran reivindicaciones socio-económicas (sugiriéndole al lector que la mano de Dios las guía; Gén 45:5; 50:19-21).

Los biblistas casi siempre se refieren a Génesis 39 como el relato de la *tentación* de José. Sin embargo, la palabra “tentación” conlleva una presuposición heterosexista que toma por sentado que José era heterosexual y se sintió interiormente atraído y “tentado” por la demanda de la esposa de Potifar a que cometiera adulterio con ella. El texto nunca dice o sugiere que José se sintió “tentado”—solamente afirma que la mujer trató de seducirlo. Por cierto, después de su encarcelamiento, como parte de la reivindicación de José, Faraón le dio como esposa a Asenat (Gén 41:45) y ellos tuvieron dos hijos (Manasés y Efraín, 41:50-52), no más (46:20). Pero como nunca leemos que José se sintió “tentado” por la esposa de Potifar, tampoco leemos que José *quiso* casarse con Asenat o que la amaba. Además, Asenat fue hija del poderoso sacerdote de On, y tales matrimonios políticos, muy comunes entre la realeza de la antigüedad, no implicaban afecto o atracción sexual, sino el cumplimiento de deberes sociales comunes. Muy parecido es el relato sobre Urías, quien no quiso acostarse con su hermosa esposa (la frustrada Betsabé, quien entonces tienta a David → 1-2 Samuel). Por supuesto, la propaganda heterosexista dominante nunca duerme y no puede dejar en duda tales casos, y así el libro apócrifo, *El Libro de Asenté* (James Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*; New York: Doubleday, 1985, Tomo 2:177-247) corre para llenar el vacío con detalles eróticos de la relación entre José y Asenat y la conversión melodramática de ella.

Aunque la esposa de Potifar permanece sin nombre en Génesis, es ella, con su violento esfuerzo por seducir al joven y atractivo esclavo hebreo (39:6), quien desencadena todos los importantes eventos siguientes: el encarcelamiento, la liberación y exaltación de José, la emigración de los israelitas a Egipto durante la hambruna en Palestina y, finalmente, el evento más importante en la Biblia hebrea—el Éxodo (Susan Hollis, “Génesis 39, Wife of Poiphar”, WS 2001:184). El relato del esfuerzo de seducción tiene muchos paralelos literarios; por ejemplo, el esfuerzo de Istar de casarse con Gilgamés, otro héroe conocido por su aparente orientación homosexual (sobre Gilgamés y Enkidu, ver → David y Jonatán, 1-2 Samuel).

Pero, ¿qué de Potifar mismo, descrito en la Biblia como un “eunuco” (*saris*; Gén 39:1)? Por ignorancia sobre los eunucos, muchos biblistas se apuran a concluir que Potifar no pudo haber sido literalmente un eunuco, puesto que era casado (DHHBE, notas Gén 37:36 y Jer 29:1-2). Sin embargo, aunque los eunucos no pudieran engendrar hijos,

podían casarse, puesto que el matrimonio es un estado social y los matrimonios por motivos políticos y económicos eran comunes en el Antiguo Oriente (→ Mateo 19:12). El reconocimiento de Potifar como eunuco (literalmente) nos ayuda a comprender la decepción y desesperación sexual de su esposa y su deseo de seducir a José. Para más detalles sobre José como minoría sexual, ver 3.15 abajo.

### 3 Pecados y minorías sexuales

**3.1 Incesto: Caín; Sara con Abrahán; Lea y Raquel con Jacob; cp. Rebeca, con su primo Isaac; → Éxodo 6:20, los padres de Moisés.** Aunque la literatura sacerdotal posterior de → Levítico 18 y 20 incluye detalladas prohibiciones de relaciones sexuales que hoy calificamos como “incestuosas” (doce prohibiciones en Lev 18 y siete, con pena de muerte, en Lev 20), tales relaciones parecen ser las preferidas en los relatos de Génesis (especialmente en las historias matriarcales y patriarcales de Génesis 12-50):

- Caín, después de matar a Abel, su hermano menor, aparentemente se casa con una hermana, por lo menos si seguimos una lectura literal (**Gén 4:17**, prohibida en Lev 18:9 y 20:17);
- Sara (“princesa”), medio hermana por parte de su padre Taré (Gén 20:12), y primera esposa de Abrahán, una relación prohibida en Lev 18:9 y 20:17;
- Lea y Raquel, hijas de Labán, esposas de Jacob, aunque casarse con dos hermanas era prohibido en Lev 18:18 (no en Lev 20);
- Jocabed, madre de Moisés, Aarón y Miriam (Núm 26:59); esposa y tía de Amirán (Éx 6:20), una relación prohibida en Lev 18:12 y 20:20;

Aunque Levítico no condenó un matrimonio entre primos, es notable como Abrahán envió a su siervo para procurar una esposa familiarmente relacionada (Gén 24:4; Rebeca, por parte de su padre Betuel y su tío Abrahán, era prima de Isaac).

### 3.2 Lamec, Ada y Zila—la bigamia (4:18-24 → Crónicas 3, poligamia)

Ver Abrahán y Jacob

Cp los casos de monogamia en Génesis, mayormente:

- Eva y Adán,
- Rebeca e Isaac;
- José y Asenat, hija de Potifera, sacerdote pagano de On (Gén 41:45), madre de Manasés y Efraín (Gén 41:50-52; 46:20).

**3.3 Los ángeles violan a las mujeres (6:1-4).** Aunque la tradición neoplatónica en la teología judía y cristiana ha negado que los ángeles tienen cuerpos y capacidad sexual (→ Hebreos 1:14), otros textos afirman la corporalidad de los ángeles. Al presente, los biblistas comúnmente reconocen que Génesis 6:1-4 trata de la unión sexual entre ángeles y mujeres, y que el género del texto es legendario (en cuanto a los gigantes) y mitológico (en cuanto a los ángeles caídos). Ver DHHBE notas, Gén 6:2 y 3; → Judas 6; BJ notas, Gén 6 y Judas 6-7; Gordon Wehham (1987:135-147); cp: Victor Hamilton (1990:261-272). En los Evangelios (Marcos 12:24-25 // Mat 22:29.30 // Luc 20:34-36) Jesús niega que los ángeles “se casen”, pero no niega su capacidad sexual. Otros textos



del Antiguo Oriente, LXX (*ángeloi*), la literatura judía intertestamentaria y → Judas 6-7 confirman que los ángeles de Gén 6:1-4 violaron a las mujeres (no “se casaron” con ellas). El bloqueo ideológico contra el concepto de ángeles con capacidades sexuales ha contribuido al error de leer el relato sobre Sodoma como una condena de la “sodomía” o la “homosexualidad”, en vez de reconocer que se trata del esfuerzo de los varones de Sodoma por violar sexualmente a los dos ángeles visitantes (→ Génesis 19).

**3.4 Cam y su padre Noé: ¿violación incestuosa? (9:18-29).** Tradicionalmente, los comentaristas han tomado literalmente el relato sobre Noé, embriagado y dormido desnudo, y su hijo Cam, que entró en la tienda y “vio” la desnudez de su padre. Al despertarse, Noé supo lo que le había hecho su hijo menor y maldijo, no a Cam, sino a Canaán, su hijo (Claus Westermann 484-85, 488; Gordon Wenham, 200; Victor Hamilton 1990:323). Sin embargo, la mayoría de biblistas reconocen ahora que se trata, con lenguaje eufemista, de un caso de violación incestuosa (Hermann Gunkel 1910:80; Gerhard von Rad 1949/72:137; Nahum Sarna 1989:66; Thomas Schmidt 88, nota 193; O. Palmer Robertson 1998:180; Wold, 66-67; Nissinen, 52-53; Robert Gagnon 2001:63-71; Sagrada Biblia, nota 9:18ss). A favor de interpretar el acto de “ver” como eufemismo para el acto de violación incestuosa, señalan que:

- Las expresiones de “descubrir la desnudez” y “ver la desnudez” en otros textos señalan relaciones sexuales, especialmente incestuosas (→ Lev 18:6-18; 20:11, 17-21):

Si alguien toma por esposa a su hermana, hija de su padre o hija de su madre, y *ve la desnudez* de ella y ella *ve la desnudez* de él, es algo vergonzoso (BJ3; ver RV95; cp. NVI “Si alguien *tiene relaciones sexuales...*”; parecida DHH.

- El acto de “ver” la desnudez con frecuencia precede a una violación sexual (Lam 1:8-10; Hab 2:15; Nah 3:5). Especialmente notable es Gén 6:2, donde los ángeles “vieron” a las mujeres antes de “tomarlas” (violarlas sexualmente), que así forma una inclusión estructural con Gén 9:18-29). El relato del diluvio, provocado por la violencia humana (Gén 6:11, 13) está colocado entre los dos relatos de violación sexual (ver y después violar).
- Al despertarse, Noé “supo lo que le había *hecho* su hijo menor”, que es una expresión demasiado fuerte para describir un mero acto de “ver”, aun si fuera con intenciones hostiles o deseos sexuales;
- Al reconocer que Cam no solamente “vio” la desnudez de su padre, sino entonces lo violó, podemos entender la severidad de la maldición de Noé (9:23-24) contra el hijo de Cam, Canaán (los cananitas). En círculos racistas, la maldición de Noé comúnmente ha sido malinterpretada como una condena de todas las personas de color (“la raza negra”) a la esclavitud perpetua bajo “la raza blanca“. La esclavitud perpetua de todos los descendientes sería mucho castigo por un pecado de solamente “ver” la desnudez de alguien.
- La arqueología ha descubierto textos de Mesopotamia y de Egipto que describen violaciones sexuales como un esfuerzo de un varón por humillar a un rival y establecer dominio (ver el mito egipcio de Horus y Seth). Entendido así, Cam, como hijo menor de Noé, procura usurpar la autoridad de su padre y establecer su dominio sobre sus hermanos. Por lo tanto, salió de la tienda con el manto de Noé como evidencia y jactándose de su acto ante sus hermanos (ver Absalón cuando tomó el harén de David y

el esfuerzo de Adoijah por hacer lo mismo con Abisag para derrotar a Salomón, → Sam Reyes).

→ Gén 19, la violación como acto de dominio, no como expresión de deseos homoeróticos (contra Gagnon, "violación incestuosa *homosexual*", pero no podemos suponer que Cam fuera de orientación homosexual, pues sería anacrónica.

**3.5 Mujeres "estériles": Sará, Rebeca, Raquel (Gén 12....).** Lo primero que Génesis afirma de Sará es que era estéril ('*aqarah*'; 11:30), una característica de las otras dos matriarcas de Génesis también: Rebeca (25:21) y Raquel (29:31). La esterilidad era la máxima desgracia que podía sufrir una mujer (1 Samuel 1; Sal 113:9; Isa 54:1). Con ese énfasis, el narrador yahvista destaca el contraste con las promesas divinas de una descendencia innumerable, después de cumplidas con la milagrosa ayuda de Dios. De esta manera también los textos exaltan la superioridad de Yahvé sobre los dioses cananitas de la fertilidad. (Fabry TDOT, 2001:322; ver Deut 7:14, ¡masculino!; Éx 23:26; Juec 13:2-3).

**3.6 El adulterio: robo de la propiedad sexual de otro varón (ver la matriarca en riesgo, Gén 12:10-20 // 20:3; 26:10 )** → Éxodo 20 // Deut 5, El mandamiento #7. En las sociedades patriarcales, las mujeres eran consideradas como propiedad sexual de algún varón (padre o esposo) y el adulterio consistía en el robo de la propiedad sexual de otro varón, no en la "infidelidad" a votos mutuos hechos con un conyuge (William Countryman 1988). En contraste, en las sociedades modernas no patriarcales, es incoherente pretender ser dueño de los genitales de otra persona. En casos de relaciones sexuales *consensuales entre adultos en privado*, pocos querrían que el estado invadiera la privacidad de los hogares para investigar y condenar tales relaciones, pues un estado armado con tecnología moderna para llevar a cabo sistemáticamente tal tarea sería una gran amenaza y nos dejaría sin privacidad. Por otro lado, agencias que sirven a mujeres violadas y niños víctimas de abuso han demostrado cuán comunes y trágicos son estos casos. Por lo tanto, algunos han propuesto que si queremos establecer un mandamiento fundamental para la esfera sexual, tal mandamiento debe condenar *la violación sexual de adultos y el abuso de niños* y dejar la prohibición del adulterio como asunto de educación religiosa y consejo de matrimonios y parejas (en los casos donde deciden intercambio de votos de exclusividad sexual permanente o temporal).

**3.7 Los varones de Sodoma procuran violar a dos ángeles (19:1-29) → Jueces 19.** Después de décadas de controversia, biblistas reconocen ahora comúnmente que el relato de Sodoma (Génesis 19) narra el esfuerzo de los varones de la ciudad por violar a dos ángeles visitantes y que Dios condena a la ciudad porque procura hacer violencia en vez de ofrecer la hospitalidad requerida (ejemplificada por la conducta de Abrahán con los ángeles visitantes en Génesis 18). *Sin embargo*, aunque el texto no sugiere nada de esto, Robert Gagnon (2001:71-78) juega su carta de triunfo ("gender complementarity", y alude que Dios creó dos sexos que deben complementarse) y concluye que, *además* de la violencia, Dios destruyó la ciudad por no respetar este principio. Por supuesto, Gagnon no explica por qué Yahvé (si su intención era curar a los homosexuales de su vicio) envió una pareja de ángeles masculinos, sexualmente muy atractivos, para dormir juntos en la casa de Lot, en vez de una pareja que reflejara la diversidad de los dos sexos que se complementan. Gagnon tampoco refuta el hecho de que los 48 textos de la Biblia que se refieren a la condena de Sodoma evitan cualquier referencia al homoerotismo y hablan de otros pecados (opresión, injusticia, violencia → Ezequiel).

Además, Jesús no solamente evita condenar relaciones homoeróticas, sino condena a Sodoma por su falta de hospitalidad (Mateo 10:11-15; 11:23-24; Lucas 10:8-10; 17:28-29). Ver también la única referencia a Sodoma en Pablo (→ Romanos 9:29, donde podríamos esperar una elaboración; Reseña crítica de Gagnon; → Lucas).

Aunque en la Biblia, “Sodoma” es sencillamente un lugar, el monje medieval Pedro Damiano (1007-1072) inventó un pecado con el nombre “sodomía”, siempre sin definición clara y explícita. Desde entonces, surgieron leyes que nombraron la “sodomía” un crimen, castigado con torturas y pena de muerte (Mark Jordan 1997; Byrne Fone 2000:75-350). Con la meta (“conservadora”) de limitar el poder estatal de invadir el hogar y la vida privada, el Código de Napoleón eliminó las leyes contra la “sodomía”. Por la influencia de la cultura del imperio francés, el Código afectó no solamente a Francia, sino también a la Europa continental y a América Latina (excepciones eran Prusia, Inglaterra, no conquistada por Napoleón, y los EEUU y Canadá; David Greenberg 1988:352; Richard Posner 1992:51-52). En el siglo XIX, afectadas por la mayor tolerancia de la Ilustración (excepto en el asunto de la masturbación; ver abajo) y el descubrimiento científico de las orientaciones sexuales que afectan los distintos comportamientos sexuales, aun Inglaterra y los EEUU eliminaron la pena de muerte por el crimen de la “sodomía”. En las últimas décadas del siglo XX y los principios del XXI, la gran mayoría de los estados en los EEUU eliminaron sus leyes contra la sodomía, y en América Latina, después de la decisión de la Corte Suprema de Ecuador, en 1997, las leyes que castigaban la sodomía quedaron vigentes solamente en Chile (introducidas por Adolfo Pinochet) y en Nicaragua (introducidas por Violeta Chamorro).

### **3.8 Las hijas de Lot, incesto con su padre (→ moabitas, amonitas; 19:30-38).**

Cuando todos los varones de Sodoma trataron de violar a los dos ángeles hospedados con Lot, él les ofreció sus dos hijas, vírgenes (19:8), pero comprometidas (19:14), como sustitutas, una alternativa aparentemente menos vergonzosa que la violación de varones (ángeles) visitantes (Ken Stone, “Daughters of Lot”, WS, 2001:179). Después de la destrucción de Sodoma y Gomorra, refugiadas en una cueva y pensando que nadie más había quedado con vida en la región, las hijas planearon una trampa para asegurar su bienestar futuro (y tal vez reivindicarse por la oferta que de ellas había hecho su padre): emborrachan a su padre dos noches seguidas, tienen relaciones sexuales con él, y engendran así dos hijos, ancestros de los moabitas y los amonitas. Probablemente el relato fue conservado para difamar a estos dos pueblos enemigos de Israel.

### **3.9 Dios y Abrahán amenazan con hacer un holocausto con Isaac (22:1-19)**

(cp. la matanza de niños en el diluvio y la destrucción de Sodoma)

### **3.10 Yahvé y Rebeca prefieren a Jacob (el hijo lampiño y afemeninado) al “oso”**

#### **Esaú (26:34-28:9; Chris Glaser)**

Jacobo, afeminado, huye de la familia como gay expulsado; sueño de la escalera, Lucha, al estilo SM, con Dios/ángel.

### **3.11 Lea, la esposa “no amada” en un matrimonio poligámico con Jacob.**

Ver bajo 2, Mujeres.

### 3.12 Dina, virgen violada (Gén 34 cp. leyes en → Éx y Deut);

Ver bajo 2, Mujeres.

### 3.13 Tamar, viuda, prostituta, el levirato (Gén 38 → Deut 25:5-10);

Ver bajo 2, Mujeres.

### 3.14 Onán (38:9): ¿masturbación, *coitus interruptus*, control de la natalidad, el levirato? → 1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10.

El pobre Onán solamente quiso mantener íntegra la herencia para sus propios hijos, sin tener que repartir una porción con un futuro hijo de Tamar. Sin embargo, si no fuera suficiente ser muerto por Yahvé, ha sufrido el enorme castigo de que su nombre llegó a designar en varios idiomas una práctica tradicionalmente considerada como un pecado “peor que el incesto” entre madre e hijo (Santo Tomás, Sum.Teol. II/III, q 154, 1 a11 y 12)—la masturbación. Aparentemente, un charlatán inglés, “Dr.” Bekkers (1715), fue el pionero en la revolución lingüística y sexual que introdujo la palabra *onanism* como sinónimo para la designación tradicional de auto-polución:

el “onanismo” (español);

*onanisme*; adj. *onaniste* (francés);

*onanism* (inglés);

*Onanie*; verbo *onanieren* (alemán).

La innovación lingüística de Bekkers fue adoptada y promulgada en un libro muy difundido, del médico francés Dr. Samuel-Aguste Tissot *L’Onanisme*. Lausanne, 1760. Muy pronto, el siglo XVIII, caracterizado por la Ilustración, también testificó una explosión de histeria sobre la masturbación, que duró dos siglos. La teóloga católica, Uta Ranke-Heniemann comenta: “Cada época tiene sus propias obsesiones y una de las locuras de la Ilustración podríamos llamarla ‘onanomanía’” (1988/90:281)—o tal vez mejor “onanofobia”. Juan Wesley incorporó las conclusiones históricas de Tissot en *A Word to Whom it may Concern*. Bristol (1779). El tratado era uno de sus escritos más populares hasta principios del siglo XX y de mucha influencia en otras denominaciones, pero después fue censurado y nunca se incluyó en las obras “completas” del famoso fundador de los metodistas.

En el siglo XX, los científicos y teólogos reaccionaron contra la onanofobia y onanomanía de los siglos XVIII-XIX y concluyeron que la masturbación no era dañina, sino saludable. Sin embargo, los efectos negativos de siglos de ignorancia y superstición siguen todavía. Por ejemplo, en 1994, el Presidente Bill Clinton tuvo que pedir la renuncia de la Dra. Jocelyn Elders como cirujana general, después de su comentario en una conferencia de las Naciones Unidas en África sobre el SIDA, donde ella había comentado que la masturbación es parte de la sexualidad humana y debe ser incluida en los cursos de educación sexual en las escuelas (Jean Stengers 2001: 174-175). En 1998 (?) la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana USA, dominada por delegados opuestos a la ordenación gay, decidió prohibir como pecado todo “sexo” fuera del matrimonio. Durante el debate, un delegado le preguntó a Roberta Hestenes si en la medida propuesta el “sexo” incluiría la masturbación. Ella se volvió al presidente y le preguntó si tenía que contestar la pregunta, y el presidente le dijo que no. Con esta táctica evasiva, la medida homofóbica fue aprobada, pero los presbiterianos todavía no saben si la masturbación es “sexo” ni si les es permitida a los pastores ordenados.

Algunos documentos de la iglesia católica siguen condenando la masturbación como pecado mortal, aunque reconocen que faltan bases bíblicas firmes para apoyar la condena. Además de Onán en Gén (38:9), → 1 Cor 6:9, *malakos*, “suave”, (*mollitia/mollicies*, latín), condena la masturbación, según la tradición unánime de la iglesia a través de la Reforma y aun por mucho del siglo XX, según la Iglesia Católica Romana (*Catholic Encyclopedia*, 1967 ed., s.v. “masturbation”), Tomás de Aquino, *Sum theol* 2.2.154.11, citadas en John Boswell 1980:106-107 / 1992:132-133, notas 53, 55.

Aunque el nombre de Onán fue utilizado por dos siglos para designar la masturbación, una gran ironía es que ahora uno de los pocos consensos entre biblistas de toda estirpe es que el breve relato en Génesis sobre Onán *nada tiene que ver* con la masturbación. Cuando Er, el esposo de Tamar, muere sin descendientes, entonces Judá le dice a su hijo Onán, el hermano menor de Er:

*Entra (bo' ) en la esposa de tu hermano y cumple tu deber con ella y produce semilla/descendencia para tu hermano. Pero Onán sabía que aquella descendencia no sería [considerada] suya. Por eso, cada vez que entró (bo' ) en la esposa de su hermano, derramaba/ desperdiciaba [el semen] en el suelo, y así evitaba que su hermano tuviera semilla/descendencia. Pero lo que hacía pareció mal a Yahvé y le hizo morir también a él (38:8-10).*

Para “entrar (*bo' )*” como un eufemismo para relaciones sexuales, ver el juego de palabra en Salmo 51, título, con referencia a David con Betsabe. Contra muchos comentarios y traducciones, el texto se refiere solamente a relaciones sexuales (entrar en) y no dice nada sobre un matrimonio (“Cásate”; BJ; NVI; cp. “únete”, DHH, que es más exacto, aunque la nota de 38:8, DHHBE, procura resucitar el error; correctamente Claus Westermann 1982/86: 52; Claude Mariottini, ABD V 1992:21; Victor Hamilton 1995:435; contra Gordon Wenham 1994:361-63).

Obviamente, el relato de Tamar gira alrededor de la responsabilidad del *levirato* [*levir*, latín para cuñado → *levirato*], una costumbre común en el Antiguo Oriente, pero casi inexistente en el mundo de hoy (DHHBE notas 38:8, 10; cp. la nota en la BJ, 38:10 que introduce anacrónicamente el concepto de “ley natural”). Onán rehusó embarazar a Tamar, porque no quería perder la porción de su herencia, que el hijo nacido de Tamar recibiría de Judá.

En su comentario sobre Génesis, Juan Calvino interpretó el pecado de Onán como *coitus interruptus*, no como masturbación, *pero lo consideró equivalente al homicidio*, pues hasta el siglo XIX nadie entendió la contribución femenina (el huevo) en la reproducción y, por lo tanto, consideraban que el semen contenía todo el ser humano (destruido tanto en la masturbación masculina como en la práctica del *coitus interruptus*).

Bekkers, “Dr.” (1715). *Onania, or the heinous sin of self-pollution....* Londres.

Laqueur, Thomas W. (2003). *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*. Zone.

Mariottini, Claude F. (1992). “Onan”. IDB V: 20-21.

Ranke-Heinemann, Uta (1998/90). *Eunuchs for the Kingdom of Heaven: The Catholic Church and Sexuality*. Great Britain: André Deutsch, 281-290.

Stengers, Jean y Anne Van Neck (1998/2001). *Masturbation: The History of a Great Terror*. New York: St. Martin's.

Tissot, Samuel-Aguste. (1760). *L'Onanisme*. Lausanne.

Wesley, John (1779). *A Word to Whom it may Concern*. Bristol.

**3.15 Potifar, un eunuco casado (39:1-23 → Deut 23:1; 1-2 Reyes; Isaías 56:3-7)**  
cp. el copero y el panadero, también eunucos (40:2; *saris*).

**3.16 José (¿“el mejor muchachito del mundo”?) resiste el *adulterio* (Gén 37-50).**

José, de 17 años, el undécimo hijo de Jacob y el primero de Raquel (Gén 30:22-24; 35:24) era el favorito de su padre; un hijo tan mimado que los diez hermanos mayores se pusieron celosos. Jacob mandó que le confeccionaran para José una “túnica” (*ketonet*) muy “especial” (*passim*; 37:3,23,32). Tradicionalmente, los biblistas interpretaron la descriptiva oscura palabra hebrea (*passim*) como “de diversos colores” (RV95) o “multicolor”. Sin embargo, últimamente algunos escritores y compositores han sugerido que Jacob reconoció que José era gay y quiso celebrarlo, vistiéndolo con una túnica con el diseño y los colores del arco iris (→ Apoc 10:1). Por tanto, es más común ahora cuestionar la traducción “multicolor” y preferir:

“de manga(s) larga(s)” (NVI y BJ);

“manto talar con mangas” (SB y NDB; Schökel 617).

De todos modos, José deja la impresión de ser “el mejor muchachito del mundo” (para citar *The Best Little Boy in the World*, una clásica autobiografía gay). A la injuria por haber recibido una espléndida túnica de estilo real (2 Sam 13:18-19), José solía añadir el insulto por informar a su padre de la mala fama que tenían sus hermanos y, para colmo, le contó a todo el mundo sus dos sueños, en los cuales sus padres y todos sus hermanos se postraban ante él (ver el cumplimiento en 42:6). Naturalmente, muy pronto la mayoría de los hermanos quiso matar al malcriado, pero Rubén los convenció de que sería mejor venderlo como esclavo. Por providencia divina (el tema teológico principal de la novela, 45:5-7; 50:19-21), el joven y guapo José llegó a ser esclavo en Egipto del eunuco Potifar, otra minoría sexual. Por ser eunuco, Potifar no podía engendrar hijos (ni ser circuncidado, un rito judío muy importante), pero pudo casarse, como lo hicieron muchos eunucos por motivos sociales y económicos (→ Mateo 19:12). El hecho que Potifar era eunuco, pero casado, explica por qué su esposa se sentía tan defraudada sexualmente y por qué trató de seducir a José (ver arriba, bajo mujeres; cp. Urías → 1-2 Samuel).

Al rechazar la demanda de la esposa de Potifar (“acuéstate conmigo”), José señala que tal acto sería una traición a la confianza que Potifar había puesto en él, y concluye: “¿Cómo podría yo cometer tal maldad y pecar así contra Dios?” (39:8-9). Los textos narrativos anteriores sobre Sará (Gén 12:10-20 // 20:3) y Rebeca (26:10), hacen patente que el adulterio, como robo de la propiedad sexual de otro varón, fue prohibido; → Éxodo). Así, las prohibiciones del adulterio en los códigos legales (Éx 20:14) no son revelaciones celestiales novedosas, sino confirmaciones de las normas consideradas

sabias y necesarias para mantener comunidades viables (ver Caín en Génesis 4 y el “no matarás” del Decálogo; el robo de los dioses domésticos por Raquel (Gén 31:19-55).

Después de ser vendido como esclavo y encarcelado (dos experiencias de opresión), José llega a ser el segundo en autoridad (bajo el faraón) sobre Egipto, el máximo imperio de la época. Aun liberado de esclavitud y cárcel, al llegar sus hermanos en búsqueda de grano, José sigue como “hermano en el placard” y solamente después de muchos trucos sale del placard y revela su identidad como hermano. El sufrimiento de él, bajo la providencia divina, sirvió para librar a su padre y a sus hermanos de la hambruna. Cuando Judá también se ofrece para sufrir en lugar de su hermano Benjamín, los hermanos llegan a una profunda reconciliación. La alineación que empezó en Génesis 3, encuentra así resolución al final del libro, pero, a la vez, al dejar a los padres de las doce tribus en Egipto, el relato de José prepara el camino para la liberación del → Éxodo.

### **Notas:**

José afeitado y vestido con ropajes finos (Gén 41:14), prácticas contrarias a ciertos códigos rígidos masculinos de comportamiento en Israel.

José monogámico (ver Eva y Adán; Rebeca e Isaac)

José, casado con la hija de un sacerdote pagano, hizo adivinación por una copa de plata (44:15)

Jacob/Israel a José: “te ruego que pongas tu mano debajo de mi muslo” [eufemismo para los genitales], la manera de hacer un juramento solemne (47:29; ver 24:2 DHHBE nota, con eufemismo “cerca”; SB nota correcta: “sobre los órganos genitales, de acuerdo con un uso muy antiguo” ).

**“¡Dios creó a Adán y a Eva, no a Adán y a Esteban!”--¿Estás seguro/a?**

### **Génesis 1:1-2:3 y 2:4-3:24 como fuentes para normas modernas de conducta**

La popularidad del refrán que “Dios creó a Adán y a Eva, no a Adán y a Esteban”, (“Adam and Eve, not Adam and Steve”) para justificar el rechazo de minorías sexuales, plantea preguntas fundamentales sobre el uso de Génesis 1-3 como fuente de normas de conducta en el mundo moderno. El biblista episcopal, William Countryman, ha escrito un artículo que refuta el uso homofóbico de Génesis 1-3, pero el refrán (continuamente utilizado en la televisión por fundamentalistas homofóbicos), ha influido el pensamiento de millones, mientras que el artículo erudito de Countryman ha logrado muy poca circulación. Las consideraciones principales que nos ayudan en una recta interpretación de Génesis 1-3 son las siguientes:

1 En teoría, todos reconocen la dificultad y complejidad de derivar normas de conducta (o “leyes”) de las *narraciones* de la Biblia. Se quejan, por ejemplo, cuando un pentecostal concluye de un relato sobre una experiencia de glosolalia en los Hechos que “todos debemos hablar en lenguas” (pues contradice la enseñanza explícita de Pablo en 1 Cor 12-14).

2 Los biblistas reconocen que encontramos al principio de Génesis *dos narraciones de la creación*:

*1:1-2:3, de la fuente sacerdotal*, redactada en el exilio en Babilonia, 586-539 a.C. (utiliza solamente el nombre Elohim para Dios).

*2:4b-3:24, de la fuente Yahvista*, tal vez redactada ca. 1000-900 a.C., la época del Rey Solomón (utiliza el nombre Yahvé Elohim para Dios).

Génesis 2:4a (sacerdotal) termina el primer relato (formando una inclusión con 1:1; NVI; RV95 nota; BJ nota; DHHBE nota), pero también introduce el segundo relato (HCSB nota) y así sirve como puente editorial entre 1:1-2:3 y 2:4b-3:24. En vez de “armonizar” los relatos para imponer una sola teología, debemos respetar sus diferencias, y recordar que el primer relato en el orden canónico es realmente de fecha muy posterior. Procuramos apreciar el mensaje de cada relato para los oyentes/lectores originales a la luz del contexto histórico que refleja, y no reclamar contestaciones para nuestras preguntas contemporáneas, que quedan lejos del horizonte del contexto original.

3 Ahora que ambos relatos de la creación forman parte del Pentateuco y la Biblia hebrea, un acercamiento canónico puede, con razón, preguntar sobre la relación entre Génesis 1:1-2:24 y las Leyes de Moisés en el Pentateuco (Éxodo 20 hasta Deuteronomio, especialmente los Diez Mandamientos).

4 Un acercamiento cristiano puede, además, procurar vincular los relatos en Génesis con la enseñanza de Jesús y el Nuevo Testamento.

5 Sin embargo, es importante proceder con cuidado, respetando todo lo que los textos dicen, y no proceder con el literalismo selectivo típico de los fundamentalismos de toda estirpe.

**Génesis 1:1-2:3** (de la fuente sacerdotal, ca. de 586-539 a.C.).

1 Comienza afirmando que Dios (Elohim) es el creador de los cielos y la tierra e insiste repetidamente en *la bondad de esta creación* (1:4, 10, 12, 18, 25, 31). Esta fe se expresa también en los Salmos (ver Sal 24), y Pablo utiliza la enseñanza de este Salmo para reafirmar la bondad de todas las cosas y negar las distinciones culturales tradicionales entre cosas “inmundas” y “limpias” (1 Cor 8-10; Rom 14:1-15:6). Jesús también había enseñado que todos los alimentos son limpios y que nada que entre por la boca puede contaminar al ser humano (Marcos 7; cp. // Mat 15). Cuando Romanos 1:24-27, entonces, se refiere a ciertas prácticas sexuales entre los gentiles como “inmundicia”, Pablo en efecto da una redefinición de la “inmundicia” en el sentido de la codicia y la injusticia que proceden del corazón y que se expresan en la opresión y violencia que dañan al prójimo (ver Rom 6:13, 19; 14:14, 20; 13:8-10; cp. Tito 1:15).



**2** A los seres humanos (“macho y hembra”, ambos creados a la imagen de Dios), en Génesis 1:1-2:4a Elohim les da solamente un mandamiento:

*“Tengan muchos, muchos hijos;  
llenen el mundo y gobiérnenlo;  
dominen a los peces y a las aves,  
y a todos los animales que se arrastran”* (Gén 1:27).

Como señaló Countryman, si queremos utilizar los relatos de Génesis para crear una “ética absoluta” (leyes universales aplicables a todo ser humano en todo tiempo y lugar), debemos insistir en que cada ser humano tenga relaciones sexuales continuamente para producir todos los hijos posibles. De hecho, muchas provisiones en las Leyes de Moisés reflejan esta norma, especialmente “la ley del “levirato de Deut 25:5-10, que requiere que, al morir un hermano sin descendencia, otro hermano debe tener relaciones sexuales con la viuda para asegurar descendencia (con herencia) al hermano difunto. Pero la aprobación divina de personas no casadas (Jeremías, Jesús, Pablo; ver Mateo 19:11-12; 1 Cor 7) nos muestra que *el único mandamiento explícito en Génesis 1:1-2:3 NO constituye una base para una “ética absoluta”* que requería matrimonio por parte de todos y la abstención de todo tipo de “planificación familiar”. Por lo tanto, si matrimonios heterosexuales concluyen que el único mandamiento explícito en Génesis 1:1-2:3 no es normativo para ellos ahora y que deben limitar el número de hijos/as que deseen, ¿cómo pueden sacar de los relatos una condena absoluta para las minorías sexuales que no se casan o que forman parejas de un mismo sexo? El literalismo selectivo comúnmente practicado en círculos fundamentalistas puede ser muy cómodo para la mayoría, pero muy cruel (haciendo mucho daño al prójimo y contra Romanos 13:8-10) para las minorías sexuales.

**3** De la creación de los seres humanos a la imagen de Dios (Gén 1:26-27), la tradición bíblica posterior deriva una importante prohibición, pues después del diluvio (que había dejado la tierra otra vez vacía), Dios manda a Noé y a los hijos de éste:

*“Si alguien mata a un hombre, otro hombre lo matará a él,  
pues el hombre ha sido creado a imagen de Dios.*

*Pero ustedes, ¡tengan muchos hijos y llenen el mundo con ellos!”* (Gén 9:6-7)

Obviamente, podemos reconocer en este texto una anticipación del sexto mandamiento que prohíbe el homicidio (Éx 20:13 // Deut 5:17; cp. Santiago 3:9). Pero tampoco el “no matarás” constituye una “ética absolutista”, pues Gén 9:6-7 establece la pena de muerte y la Biblia hebrea contenía muchos mandamientos de matar en las guerras, etc. Muchos fundamentalistas citan Gén 9:6-7 para apoyar la pena de muerte en países modernos, pero, con su literalismo selectivo, jamás piensan implementar todo lo que la Biblia manda (por ejemplo, la pena de muerte para un joven víctima de abuso sexual por otro varón, Lev. 20:13; cp. Gén 4:13-16, donde Dios prohíbe la pena de muerte en el caso de Caín).

**4** No es un mandamiento explícito, pero obviamente Génesis 1:29-31, que limita el alimento de todos los animales y seres humanos a una dieta vegetariana, se presenta como reflejo de la voluntad ideal de Dios, que según Isaías 11:6-8 volverá a ser normativa en el futuro. Solamente tal estado, en el que ningún ser humano o animal mata animales para comer, representa el estado que Dios puede aprobar como “muy bueno” (Gén 1:31). Dios ajusta su provisión para la dieta humana después del diluvio (Gén 9:1-3), pero todavía con la limitación de no comer carne con sangre (9:4). Posiblemente el Evangelio de Marcos quiere hacernos recordar la voluntad original e

ideal de Dios, cuando describe a Jesús en el desierto, en paz con los animales (Marcos 1:12-13). Pablo describe un futuro donde la vida triunfa sobre la muerte, con todo el cosmos transformado (Rom 8:31-39). ¿Sugiere el Apocalipsis también un milenio con leones vegetarianos” (Apoc 20)? De todos modos, Génesis 1:29-31 nos obliga a reconocer cierta flexibilidad en la voluntad de Dios: la dieta vegetariana original tampoco representa una “ética absoluta”.

5 La meta de Génesis 1:1-2:3 se alcanza en la descripción del “descanso” del Creador el séptimo día (Gén 2:1-3). En este relato, Dios bendice y declara sagrado el séptimo día, pero no da a los seres humanos ningún mandamiento relacionado. Posteriormente, el descanso humano el séptimo día (el sábado) llega a ser el cuarto de los Diez Mandamientos (Éx 20:8-11 // Deut 5:12-15; ver Éx 16). En el exilio, sin templo y Jerusalén destruida por Babilonia, el sábado y la circuncisión llegaron a tener una importancia fundamental para mantener la identidad de los judíos (ver la institución de la circuncisión en Gén 17, también de la fuente sacerdotal). En el Nuevo Testamento, sin embargo, el mandamiento de observar el sábado como día de descanso no llegó a formar parte de las normas para los cristianos no-judíos (Romanos 14:5-6; Col 2:16-17). Poco a poco, las iglesias empezaron a observar el domingo como “día del Señor” (Apoc 1:10; ver la aparición de Jesús a sus discípulos siempre el domingo; cp. Hechos 20:7; 1 Cor 16:2). Entre los grupos cristianos hoy, por lo general solamente los Adventistas del Séptimo Día siguen insistiendo en obedecer el cuarto de los Diez Mandamientos como “ética absoluta”. Casi todos los demás cristianos reconocen en el cuarto mandamiento un elemento flexible y contextual en la Biblia. Pero, si admitimos que el elemento que fue la meta principal de Génesis 1:1-2:4a no representa una “ética absoluta” para los cristianos hoy, ¿cómo podemos pretender sacar tal ética de un detalle de la narración sobre la creación de Adán y Eva y procurar utilizarla para condenar minorías sexuales hoy? De nuevo, podemos observar cómo el literalismo selectivo del fundamentalismo nos lleva a abusar de la Biblia para hacerle daño al prójimo.

**En resumen**, podemos ver que Génesis 1:1-2:3, en el contexto del canon bíblico e interpretado a la luz de la ciencia moderna, siempre es “útil” (2 Tim 3:14-17) para instruirnos con sabiduría divina:

- sobre la praxis, la voluntad y el carácter del Creador soberano, el libertador del éxodo y del exilio, que nos invita a compartir y reflejar su *libertad* (Gén 1:27-29; Isa 45:12-13; Gál 5:1);
- para *respetar la vida* sagrada de otros seres humanos (tanto de mujeres como de varones), pues son creados a la imagen de Dios (Gén 5:1-2; 9:6; Gál 3:28);
- para disfrutar de las *relaciones sexuales* consensuales entre adultos, con justicia, responsabilidad, sabiduría y amor, como don de un Dios que “es amor” (Gén 1:28; 2:18, 22-25; ver 1 Juan 4:8, 16);
- para *agradecerle a Dios por los/as niños/as*, como bendición del Creador (Sal 127:3-5; 128:3-4);
- para ser buenos administradores y *mayordomos de la creación*, tratando a los animales con justicia y misericordia (la preocupación ecológica moderna; Gén 1:28-31; Isaías 11:1-9);
- y para reconocer la necesidad de *un descanso regular* de nuestras labores (Gén 2:1-3; Mat 11:28-30).

Una atención cuidadosa a todo lo que dice el texto, respetando la sabiduría de otros textos bíblicos, nos preserva de los errores del fundamentalismo, con su arbitraria selección de textos predilectos, que se aplican sin tomar en cuenta las diferencias entre el contexto original y los contextos del mundo moderno. Aunque en Génesis 1:1-2:3 se anticipan algunos de los Diez Mandamientos, no hay nada sobre el octavo mandamiento (“No robarás”), pues Dios da todo a todos en común: el aire, las aguas, los animales y la tierra (no hay “propiedad privada” ni “herencias patriarcales” de parcelas limitadas de terreno). La iglesia primitiva en Jerusalén procuró restablecer este paradigma ideal (Hechos 2 y 4), pero parece que no llegó a ser normativo para las comunidades en otras ciudades ni para las generaciones posteriores.

**Génesis 2:4-3:24** (después de la introducción sacerdotal de 2:4a, 2:4b-3:24 es de la fuente Yahvista, ca. de 900 a.C.). La narración Yahvista, más primitiva, da mucho menos evidencia de relaciones con las Leyes de Moisés. Mientras que Génesis 1:1-2:3 culmina con el paradigma del descanso del Creador (2:1-3), el relato en Génesis 2:4b-25 expresa preocupación *por el trabajo, no el descanso* del varón, pues Dios planta un jardín donde coloca al varón “para que lo cultive y guarde” (2:7-8), pero sin instrucciones explícitas (2:15). En vez de dirigirse a la pareja instruyéndola sobre la urgencia de tener muchos hijos, Yahvé-Elohim le habla sólo al varón (antes de la creación de la mujer), haciendo hincapié primero en cierta libertad “vegetariana”: “Puedes comer del fruto de todos los árboles del jardín”. Entonces añade solamente esta prohibición con amenaza de castigo: “No comerás del fruto de [el árbol del bien y del mal] , porque el día que de él comieres, ciertamente morirás” (2:17). Al final del relato la pareja desobediente es exiliada del jardín de Edén con el “árbol de la vida” (= la inmortalidad) para siempre fuera del alcance. En este relato, el varón debe vigilar el jardín, pero no leemos ningún mandamiento explícito, como el “seis días trabajarás” del cuarto mandamiento. Con la pareja excluida del jardín, no hay necesidad de más mandamientos o prohibiciones sobre el árbol, pues queda fuera del alcance humano, vigilado por querubines con una espada ardiendo que daba vueltas (3:23-24). Génesis 2, entonces, parece ofrecer muy pocas posibilidades—o tentaciones—para derivar una “ética absoluta”.

En vez de imponer una “institución divina del matrimonio patriarcal” en Génesis 1-3, es mejor respetar los límites del texto. Génesis 2:18-25 no pretende establecer ninguna institución, como si fuera “ley” o ética absoluta. Más bien, como *sabiduría divina*, procura explicar la atracción común entre varón y mujer, no como una ley absoluta que impone la heterosexualidad universal, sino como un ejemplo de relato *etiológico* (una *etiología* explica cómo las cosas llegaron a ser como son):

*Hay tres cosas, y hasta cuatro, que me asombran y no alcanzo a comprender:  
El camino del águila en el cielo; el camino de la víbora en las rocas, el camino  
de un barco en alta mar y el camino del varón en la mujer (Prov 30:18-19).*

Génesis atribuye la atracción y la procreación resultante a la bondad y sabiduría del Dios creador (recordando la urgencia en la antigüedad de la procreación (Gén 1:26-28). Génesis 2:24 (verbos presentes; DHH; BJ; NVI), como Proverbios, parte de *la observación de la experiencia humana común*:

“el camino del varón en la mujer” → se explica por la bondad y sabiduría del Creador.

Es la buena nueva de la bondad del Creador--pero no es una ley" para aplicarla a todos sin excepción:

“atracción heterosexual, matrimonio, procreación máxima” → ética universalista (obligando a todos a que se casen y procreen tantos hijos/as como pudiesen).

Pues tanto la Biblia hebrea como el Nuevo Testamento muestran que los seres humanos pueden agradecer al Creador perfectamente sin relaciones heterosexuales y procreación (Jeremías, Daniel, Nehemías, Jesús, Pablo).

**2** Del hecho de que (en Gén 2, no en Gén 1) Dios crea al varón antes que a la mujer, Pablo procura derivar normas para la conducta de las mujeres en el culto, en la iglesia en Corinto: no deben orar o profetizar en el culto sin tener la cabeza cubierta, pues Dios creó al varón primero (1 Cor 11:7-10). En este muy controvertido texto, Pablo sigue la tradición judía, al afirmar que Dios creó solamente al varón a su imagen (Gén 1:27 enseña que la mujer también fue creada a la imagen de Dios; ver Gál 3:28). Las conclusiones de Pablo en 1 Cor 11:2-16 no parecen muy apropiadas para nuestro contexto histórico hoy (muy pocas mujeres piensan que deben asistir a la iglesia con la cabeza cubierta).

**3** Aún más importante, al tratar del divorcio, Jesús combina textos de Génesis 1 y 2, y deriva así elementos normativos, pues dice: “en el principio de la creación, ‘Dios los creó hombre y mujer’ [Gén 1:27]. ‘Por esto el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su esposa y los dos serán como una sola persona’ [Gén 2:24]. Y pues ya no son dos, sino uno solo, el hombre no debe separar lo que Dios ha unido” (Marcos 10:1-12, esp. 6-9). Obviamente, si las iglesias quieren proponer una ética absoluta de Jesús o de Génesis 1-2, no deben aceptar miembros o pastores divorciados. De hecho, sin embargo, entre la mayoría heterosexual en las iglesias, ni el mandamiento divino, claro y explícito, de procrear al máximo, ni la prohibición del divorcio se interpretan como “ética absoluta” sin excepciones ni flexibilidad de aplicación. La enseñanza de Jesús y Pablo sobre el divorcio permite excepciones en ciertos casos y la Biblia hebrea también manifiesta mucha diversidad de enseñanza sobre el tema (→ Excurso sobre el divorcio en el capítulo sobre Marcos).

Al citar dos textos de Génesis 1-2, Jesús no pretende encontrar en los relatos “leyes” o una “ética absoluta” para golpear a personas divorciadas y a otras minorías sexuales. Más bien, utiliza los textos para defender a personas oprimidas por cónyuges que las abandonan por motivos egoístas. Como señala Claus Westermann, existe un paralelismo con la escena del juicio final en Mateo, pues, en toda la Biblia, solamente en Mat 25:31-46 y en Génesis 3 Dios emite su juicio directamente contra el pecado, por proceso judicial y sentencia (1974/84:193). Pero en ningún caso condena Dios a las minorías sexuales (que, como las mujeres cruelmente abandonadas, sufren la opresión).

Tal como la parábola de Jesús sobre el juicio final (la separación de las cabras y las ovejas), Génesis 1-3 nos ofrece percepciones teológicas profundas, pero sin pretender representar “historia” o “ciencia” modernas. En cuanto a género literario, es común reconocer que Génesis 1-3 es “protohistoria” e incluye mucha evidencia de sus perspectivas precientíficas:

- Existe la luz tres “días” antes de la creación del sol, la luna y las estrellas (Gén 1:3-4);

- El cielo consiste de un “firmamento” (hebreo: raqia`), una sustancia dura, martillada como metal (1:6-8);
- Este firmamento, como una bóveda o cúpula, separa las aguas arriba de las aguas en la tierra (1:6-8);
- Se supone que las aguas acumuladas en la tierra constituyen mares rodeados por tierra (1:9-10) y, además de peces, en los mares existen “monstruos marinos” (1:21; Isa 27:1; 51:9; Sal 74:12-14);
- La perspectiva es muy geocéntrica y antropocéntrica, pues Dios coloca el sol, la luna y las estrellas en la bóveda del firmamento para alumbrar la tierra y señalar las fiestas sagradas (1:14-19);
- La tierra empieza a producir vegetación y árboles antes de la creación del sol (1:11-13) y no solamente los seres humanos, sino también todos los animales son originalmente vegetarianos (1:29-31);
- Dios creó el universo en seis días (1:1-31), pero también en un solo día (2:4a, donde “el día” es mal traducido “cuando”);
- Cuando Yahvé Elohim creó al ser humano, no había lluvia todavía, pero la tierra estaba regada por un manantial que surgía de un mar subterráneo (2:5-6; ver 7:11-12);
- El carácter simbólico (no histórico) de Edén se expresa por la geografía de los cuatro ríos, que incluyen dos de Mesopotamia (Tigris y Éufrates) y uno que rodea Cus (Etiopía) de África (2:2:10-14; ver, en la Jerusalén celestial, la existencia del “árbol de la vida” que por fin baja de nuevo a la tierra (Apoc 22; Isa 14);
- En Gén 1:21, la serpiente es una simple criatura que reptaba, pero en Génesis 3 es más inteligente que los seres humanos; señala inexactitudes en el discurso de Dios, habla, entiende el discurso divino, originalmente no reptaba, ahora come polvo y es siempre enemiga de los seres humanos;
- Dios parece equivocarse al amenazar a los seres humanos con la muerte inmediata (“el día” literalmente, no “cuando”, 2:17; cp. 3:4 y 5:5, donde Adán vivió 930 años);
- Dios y los seres humanos hablaban solamente hebreo (Gén 2:23; 11:1-9);
- Caín encuentra esposa (Gén 4:17), pues Dios ama la diversidad en su creación (Sal 104:24) y había creado muchos seres humanos, además de la primera pareja: personas zurdas, bisexuales, lesbianas, gays, etc.; ver más de 450 especies animales en las cuales los científicos han confirmado la existencia de actos homoeróticos y relaciones homosexuales).

### **DIOS CREA A ADÁN**

Un día, en el Jardín del Edén, Eva llamó a Dios y le dijo :

“¡Tengo un problema!”

“Y ¿cuál es el problema, Eva?”

“Dios mío, yo sé que tú me creaste, y creaste para mí este hermoso jardín, lleno de hermosas plantas y flores, de animales maravillosos y con esa ridícula serpiente, pero yo, mi Dios, no estoy contenta”.

“¿Por qué es eso, Eva?”, vino la pregunta desde arriba.

“Me siento muy sola, y estoy harta de tanto comer manzanas”.

“Bueno, Eva, en ese caso, tengo la solución. Voy a crear un hombre para ti.”

“¿Qué es un hombre, Dios?”.

“Es una criatura imperfecta, con muchas mañas. Va a ser mentiroso, tramposo y sobre todo soberbio; en resumen, te va a hacer pasar bastantes malos ratos. Pero ha de ser

más grande que tú y más alto, le gustará cazar y matar, será rebelde y de poca inteligencia, será infantil a la hora de pelear y de dar vueltas pateando una pelota. A veces se lo verá hasta tonto, pero como tú has estado quejándote lo voy a crear de modo que pueda satisfacer tus necesidades físicas. No va a ser muy “vivo”, así que va a necesitar tu asesoramiento a la hora de tomar decisiones importantes.”

“¡Bárbaro!”, exclamó Eva, al tiempo que, irónicamente, levantaba una ceja.

“Bueno ... .. pero hay algo; tú lo podrás tener bajo una condición”.

“¿Cuál, mi Dios?”.

“Como te dije, será orgulloso, arrogante y autosuficiente ... .. entonces tendremos que hacerle creer que a él lo creé primero. Acuérdate de eso, será nuestro pequeño secreto de mujer a mujer”.

## **Bibliografía**

Alter, Robert (1996). *Genesis: Translation and Commentary*. Norton.

Alonso Schökel, Luis (1997). *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis* (Estella: Verbo Divino).

Bagemihl, Bruce (1999). *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity* (New York: St. Martin's).

Brett, Mark G. (2000). *Genesis: Procreation and the politics of identity*. New York: Routledge.

Broadt, Lawrence (1999). “Génesis”, CBI, 319-364.

Brueggemann, Walter (1982). *Genesis: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching* (Atlanta: John Knox).

-----(1997). *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress), 145-164, 528-551.

Castel, F. (1987). *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis* (Estella: Verbo Divino).

Countryman, L. William (s.f.). “¿Qué nos dice el relato bíblico de la creación acerca de la homosexualidad” (publicado originalmente en inglés por Integrity, una organización para la gente gay/lésbica Episcopal (Anglicana) en los EEUU). Ver: [www.swifftsite.com/otrasovejas](http://www.swifftsite.com/otrasovejas).

Dershowitz, Alan M (2000). *The Genesis of Justice*. New York: Warner.

Fischer, Irmtraud (1999). “Genesis 12-50: Die Ursprungeschichte Israels als Frauengeschichte” KFB, 12- 25.

Fretheim, Terence (1994). “The book of Genesis”. *The New Interpreter's Bible*. Leander E. Keck, ed. Tomo 1. Nashville: Abingdon, 319-675.

- Grelot, P. (1998). *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*. Cuadernos Bíblicos 5 (Estella: Verbo Divino).
- Hamilton, Victor P. (1990). *The Book of Genesis, Chapters 1-17* NICOT (Grand Rapids: Eerdmans).
- (1995). *The Book of Genesis, Chapters 18-50* NICOT (Grand Rapids: Eerdmans).
- Kidner, Derek (1967/). *Genesis*. Downers Grove: InterVarsity / Buenos Aires: Certeza.
- Navarro, P. (1993). *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3* (Madrid: San Pablo).
- Niditch, Susan (1998). "Genesis" WBC, 10-25
- Rad, G. Von (1972/88). *El Libro del Génesis* (Salamanca: Sígueme).
- Ravasi, G. (1992). *El libro del Génesis (1-11)* (Barcelona: Herder).
- Schüngel-Straumann, Helen (1999). "Genesis 1-11: Die Urgeschichte". KFB 1-11.
- Towner, W. Sibley (2001). *Genesis*. WBC. Louisville: Westminster, John Knox.
- Voth, Esteban (1992). *Génesis*. CBHA. Miami: Caribe.
- Wenham, Gordon J. (1987 y 1994). *Genesis 1-15. Génesis 16-50*. Word Biblical Commentary 1-2. Dallas: Word.
- Westermann, Claus (1974/1984). *Genesis 1-11, 12-36, 37-50*. Tres tomos (Minneapolis: Fortress).

### 3.5 Los varones de Sodoma procuran violar a los dos ángeles huéspedes en la casa de Lot (19:1-29, yahvista) → Jueces 19.

**1.4 Génesis 19:4-11: The Story of Sodom and Gomorrah (71-91).** Without revealing to readers all the gory details of centuries of fiendish torture and violence of sexual minorities justified by the Sodom text in Genesis 19, Gagnon recognizes that “Traditionally, Genesis 19:4-11 has been regarded as *the* classic story about homosexuality” (71; actually, of course, only in the 20<sup>th</sup> century were the tortures linked with the scientific term for sexual orientation). Gagnon even cites Richard Hays, his ally in the homophobic agenda, who admits: “The notorious story of Sodom and Gomorrah—often cited in connection with homosexuality—is actually irrelevant to the topic” (71). While certainly no fool, in his desperation to multiply clobber texts, Gagnon rushes in where angels (and lesser sorts) fear to tread, and seeks to refurbish the case for the homophobic interpretation of Genesis and the XX Biblical texts that refer to it. The desperation of the case is evident from the beginning, when Gagnon finds in the Genesis reference to the angel visitors “lying down” a possible allusion to the prohibition of males “lying” with males” in Lev 18:22 and 20:13. We might better ask why, if Yahweh were so engrossed in an ExGay program to “cure homosexuality” in Sodom, he sent two sexually attractive male angels to lie in bed together—and why Gagnon’s Yahweh, ever vigilant champion of heterosexuality, gender complementarity and family values surrounds himself exclusively with such sexually attractive male messengers (the absence of a female consort or any trace of female figures in Yahvéh’s divine court is certainly worth noting; XXXXKen Stone, XXXXXX). ? Steven Moore?

Does Gagnon fairly represent George Edwards’ argument (44-54, cited G 79)?

G (79) cites Isaiah’s reference to Sodom, admitting that Isaiah 1:7-17 condemns Sodom for violence against the weak and labels their offerings and incense an “abomination” (not any sexual act).

G (79) recognizes that usually Sodom and Gomorrah are mentioned as examples of extreme evil and God’s judgment without any specific elaboration of the nature of the evil. Included in this category are two texts from Jesus (Mat 11:21-24; Luke 17:28-29) and Paul’s only reference to Sodom (Romans 9:29), where we might expect elaboration on sexual sin if this were their concern.

G (79) finds a reference to “sexual immorality” in Jer 23:14 where the prophet likens the “adultery” of Jerusalem’s prophets to the sin of Sodom and Gomorrah, but only by changing Jeremiah’s specific condemnation of (heterosexual) adultery to the general category of “sexual immorality” can G stretch the text to get ammunition against



“homosexuality”.

G (87) even recognizes that the only sin Jesus specifically attributes to Sodom is “inhospitality” (Luke 10:10.12 // Mat 10:14-15), which he correctly ascribes to the Q source. This remarkable text needs to be factored in when we deal with the admitted absence of any condemnation from Jesus’ lips of male-male homoeroticism (G, pp. zxxx). Jesus’ silence regarding incest, bestiality, and necrophilia are not accompanied by texts where he takes the condemnations of such activities in the Hebrew and then gives them a spin that contradicted the common Jewish teaching of his day.

G (87-91) admits, without critiquing the multitude of contemporary homophobic translations that Jude 7’s reference to Sodom and Gomorrah says they “went after other flesh”, referring to their “attempt to copulate with Lot’s angelic visitors” (87), but by refusing to make explicit that this involved “attempted gang rape” of the angels (87, note 119) G suggests that Jude is condemning consensual homoeroticism as in Lev 18 and 20. Even more queerly, having recognized that going after “other flesh” refers to angel flesh, not to ordinary “homosexual acts”, G then attempts to get a reference to such acts in Jude’s preceding reference to “sexual immorality” (*ekporneusasai*). He first admits that the term “is ambiguous”, but then insists that “it probably refers to homosexual acts”! (87). Attempted gang rape of angels is thus confused with consensual sexual acts and the combination used to condemn all “homosexual acts”, a remarkable eisegesis finally justified by the weird argument that the men of Sodom were not aware that the visitors were angels and hence did not really desire to have sex with angels (87-88).

G (88) then cites 2 Peter’s reference to Sodom (2:6-10; recognized as dependant on Jude), where the conduct condemned as “licentious” (“excessive”, literally) and “defiling passion” is then categorized as “passions for sexual immorality” in order to procreate (*ex nihilo*) another clobber text.

In his excruciating efforts to make the traditional clobber texts “be fruitful and multiply” Gagnon works especially hard to make Ezekiel’s reference to Sodom’s “abomination” (16:49-50) refer to “homosexuality” (79-87). In this effort he is on stronger ground than various fundamentalist predecessors, since Gagnon accepts the common scholarly conclusion that the Holiness Code of Leviticus 17-26 does not proceed from Moses, but from priestly circles at the time of the Exile, when Ezekiel also prophesied. Sound exegetical procedure, of course, indicates that we should first take into account Ezekiel’s own frequent usage of “abomination” (43x + 2x verb; cf. noun 117x HB) before drawing on usage even from a roughly contemporary source such as the prohibition of male-male anal sex, described as an “abomination” in the Leviticus Holiness Code (18:22 and 20:13). And Gagnon even cites Moshe Greenberg’s observation that *in Ezekiel’s own usage*, “this epithet [“commit abominations”] usually attaches to idolatry” (Greenberg, *Ezekiel 21-37*, Anchor Bible; New York: Doubleday 1997, 685). Gagnon, of course, prefers to ignore Ezekiel’s own usage (which refutes his preferred conclusion) and drag in the two texts from Leviticus as the only sure guide to Ezekiel’s meaning. To see how outrageous is Gagnon’s exegetical methodology on this key point, one simply must review every reference in the prophet to abomination and ask whether anyone hearing/reading the oracles would have thought first of idolatry (continually made explicit) or rather would have known and recalled that in two texts in Leviticus *to`eba* refers to male-male anal sex (never elsewhere referred to in Ezekiel).

**Abomination (*to`eba*) in Ezekiel (43x; 39x plural, 4x singular + 2x verb; \*idolatry explicit):**

5:9, 11 idolatry

6:9\*, 11\* idolatry

7:3-4, 8, 9, 20\* idolatry

8:6\*, 6\*, 9\*, 13\*, 15\*, 17\* idolatry + violence

9:4 idolatry

11:18, 21 idolatry (v. 12, HCSB note 11:12)

12:16 idolatry

14:6\* idolatry

16:2, 22, 25 [verb], 36\*, 43, 47, 50 [collective singular], 51, 51, 52 [verb], 58 idolatry, child sacrifice; sg 49-50 “injustice” (HCSB note, 16:44-52)

18:12\* (sg), 13\*, 24 idolatry + injustice

20:4\*, [cf. 7-8, 30] idolatry, profanation of sabbath

22:2\* idolatry, violence; 11 sg. adultery

23:36

33:26, 29

36:31

43:8

44:6-7, 13

**Abominable**

4:14

8:10

16:52

Gagnon (following Greenberg) concludes, however, that since in Ezekiel 22:11 “commit abominations” denotes “sexual immorality,” as in Lev 18:26.30, the reference to Sodom’s sin as “abomination” must refer to the “homosexual intercourse proscribed in Lev 18:22; 20:13” (p. 84). Ezekiel 22:11, however, does not refer to “sexual immorality” (a broad, vague general category), but very specifically to adultery and incest. Gagnon, thus, first transmutes the specific items in the text into his own ideological general construct (“sexual immorality”) and then equates that construct with the proscriptions of Leviticus of male-male anal sex. The Biblical texts, however, deal with specifics, not Gagnon’s invented catch-all category—hence there is no basis for equating them.

Since Ezekiel normally uses “abomination” to refer to idolatry, when he climaxes his series of six denunciations of the city’s arrogance and oppression of the poor with a

reference to Sodom's "abomination", most likely he refers to Sodom's idolatry, which provided the common religious ideological justification for oppression and violence. If the prophet expected his audience/ readers to be familiar with Leviticus 18:22 and 20:13 and to catch an allusion to male-male anal sex, by placing that reference in the context of denunciations of arrogance and oppression, he creatively interprets the proscriptions of male-male anal sex in Leviticus 18 and 20 as expressions of oppression and sexual exploitation. Gagnon's attempt to foist on Ezekiel his own notions of "gender complementarity" has no basis whatsoever in Ezekiel, Gen 19 or Leviticus 18 and 20.

George Edwards' basic point thus stands, that in the 38 references in the Hebrew Bible to Sodom, most often the city is simply a symbol for divine judgment, but when the city's sins are specified they are not sexual. The New Testament stands in continuity with this perspective. Only Jude 7 specifies a sexual sin with reference to Sodom, but makes clear that the sexual sin was the attempted gang rape of angels (Hanks 2000: ; see evangelical commentator, Richard Bauckham's excellent treatment, ignored by Gagnon). If the reference to Sodom's abomination in Ezekiel 16:49-50, like Jude, is an exception to the dominant Biblical usage and intends a reference to sexual sin, that sin is placed in a series denouncing arrogance and oppression and thus interpreted as an instance of sexual violence.

Ever since XX invented the sin of "sodomy" in XXXX, the church has felt secure in denouncing the sin of Sodom as sexual, supposedly backed up with the XX Bible references to Sodom. When it was pointed out that the Bible itself does not interpret the sin of Sodom as "sodomy" or even as sexual, only a handful of "clobber texts" were left to justify the homophobic agenda. Gagnon strives mightily to make these texts "be fruitful and multiply", but without success.

Gén 2:18 el varón no debe estar solo (Gagnon re complementariedad)

A pesar de las múltiples limitaciones científicas de estos relatos pre-históricos, muchos-que jamás pretenderían partir de Génesis 1-2 para enseñarles a sus hijos la astronomía--suponen que pueden sacar de un detalle de las narraciones toda la ciencia moderna de orientaciones sexuales y una “ética absoluta”, que condena a todas las minorías sexuales (ver los eunucos en Mt 19:12). Citan la narraciones de Génesis 1 y 2, sobre la creación del varón y la hembra, no para imponer la procreación máxima dentro del matrimonio o para condenar a todos los divorciados, sino para condenar a los “homosexuales”, prohibir la ordenación de clérigos gays, la participación de pastores en la bendición de parejas de un mismo sexo, etc.

Pero, ¿cómo pueden admitir una flexibilidad en la clara y explícita prohibición de Jesús sobre el divorcio, y a la vez pretender deducir de un detalle en la narración de la creación una ética absoluta que condena a todos los homosexuales? Otra vez, podemos observar cómo el fundamentalismo no “toma la Biblia en serio” (como pretende hacer), sino que se acerca al texto con un literalismo selectivo y arbitrario que confirme los prejuicios homofóbicos, en vez de retar al pecado de la homofobia. En vez de ver en Jesús el libertador de los oprimidos (los pobres, las mujeres amenazadas con divorcios irrazonables y crueles), crean a un Jesús a imagen propia, como tirano cruel que saca textos de prueba de la Biblia hebrea para crear una ética absoluta que condena a todas las personas divorciadas, no importa el motivo o el contexto (incluso mujeres que sufren violencia del marido o ven a sus hijas violadas).

Lo primero que Génesis afirma de Sara es que era estéril (*‘aqarah*;11:30), una característica también de las otras dos matriarcas de Génesis: Rebeca (25:21) y Raquel (29:31). La esterilidad era la desgracia máxima que podía sufrir una mujer (1 Samuel 1; Sal 113:9; Isa 54:1). Con ese énfasis, el narrador yahvista destaca el contraste con las promesas divinas de una descendencia innumerable, cumplidas después con la milagrosa ayuda de Dios. De esta manera, los textos también exaltan la superioridad de Yahvé sobre los dioses cananitas de la fertilidad. (Fabry TDOT, 2001:322; ver Deut 7:14, ¡masculino!; Éx 23:26; Juec 13:2-3).